KORTE VERHANDELING VAN GOD, DE MENSCH EN DESZELVS WELSTAND

Spinoza

Kısa İnceleme

DOST

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

1) İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ, Cemal Bâli Akal
2) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart
3) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bâli Akal
4) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt
5) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı
6) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı
7) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon
8) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Aka
9) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal
10) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt
11) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois
12) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı
13) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin
14) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot
15) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián
16) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim
17) SPINOZA, Solmaz Zelyüt
18) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal
19) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink
20) GÜNCEL MÜDAHALELER, Der.: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal
21) DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ, Gérard Duprat
22) DİL VE BÜYÜ. LÉVI-STRAUSS ÜZERİNE ON BİR DENEME, Ahmet Güngören
23) HUKUK YA DA KUKLA TİYATROSU, Cemal Bâli Akal
24) TARİH VE TEMSİL, Türker Armaner
25) EDEBİYAT, HUKUK VE SAİR TUHAFLIKLAR, Cemal Bâli Akal & Yalçın Tosun
26) HANNAH ARENDT VE İNSANLIĞA KARŞI SUÇLAR, Hüseyin Günal

BENEDICTUS SPINOZA'NIN TOPLU ESERLERİ

1) MEKTUPLAR
2) DESCARTES FELSEFESİNİN İLKELERİ VE METAFİZİK DÜŞÜNCELER
3) ANLAMA YETİSİNİN DÜZELTİLMESİ ÜZERİNE İNCELEME
4) KISA İNCELEME
5) ETİKA
6) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME
7) POLİTİK İNCELEME

Kısa İnceleme

Benedictus Spinoza
(1632-1677)

Amsterdam Yahudi cemaatinden bir tüccar ailenin çocuğuydu. Dinbilgisi eğitimi alarak yetişmesine rağmen erken yaşlarda cemaat zihniyetine karşı eleştirel bir tavır geliştirdi. Amsterdam entelektüel dünyasıyla düşünsel ilişkiler kurup, Yunanca ve Latince öğrendi. 24 yaşındayken Cemaat'ten atıldı, daha doğrusu kendini attırdı. Hem Baruch adını hem de dinî ve etnik kimliğini terk etti, Amsterdam'dan da ayrıldı. Hayatı boyunca Hollanda Cumhuriyeti yurttaşlığı dışında bir başka kimliğe ihtiyaç duymadı. Bu yönüyle çok modern olan ama o ölçüde moderniteyi ve modern uşçuluğu hedef alan, özgür irade ve erekselcilik karşıtı, maddeci, içkinlikçi bir düşüncenin mimarı oldu. Bağımsızlığını koruyabilmek ve felsefe yapabilmek için hayatını yalnızca mercek perdahçılığından kazandı. Basılmasına izin verdiği iki kitabından ilkini, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'i 1663'te yayımlattı. 1670'te de, adını gizlediği halde, *Kutsal Kitap* eleştirisi olarak onu lanetli bir üne kavuşturan ve bir ifade özgürlüğü manifestosu sayılan *Teolojik-Politik İnceleme* basıldı. Diğer eserleri olan *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, *Kısa İnceleme*, başyapıtı *Etika* ve *Politik İnceleme* ile *Mektuplar*'ı ölümünden sonra yayımlandı. 17. yüzyıldan bugüne, idealizm karşıtı tüm düşünce okullarının öncelikli isimlerinden biri oldu.

D

Emine Ayhan

1981 Adana doğumlu. A.Ü. DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu. Felsefe ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerinde resmi öğrenimine devam etti. Lewis Hyde, Wendy Brown, Svetlana Boym gibi yazarlardan yaptığı kitap çevirileri yanında şiir çevirileri yaptı. *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* adlı derlemeye çevirileriyle katkıda bulundu. Spinoza'nın bu diziden yayımlanan *Mektuplar* ve *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* başlıklı eserlerinin de çevirmenidir. *Birikim* ve *Amargi* dergilerinde yazıları yayımlandı. Çeviri dışında, blog yazarlığı yapıyor, estetik ve şiir çalışıyor.

Spinoza, Benedictus
Toplu Eserleri - IV: Kısa İnceleme
ISBN 978-975-298-543-8 / Türkçesi: Emine Ayhan / Dost Kitabevi Yayınları
Kasım 2015, Ankara, 159 sayfa
Felsefe

TOPLU ESERLERİ - IV

Kısa İnceleme

Benedictus Spinoza

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-543-8

Korte Verhandeling van God,
de Mensch en deszelvs Welstand
BENEDICTUS SPINOZA

© Dost, 2015

Bu çevirinin tüm hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Kasım 2015, Ankara

Türkçesi, Emine Ayhan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz 9
Sunuş: Kısa İnceleme *Üstüne* (Cemal Bâli Akal) 11

Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme

İki Bölümde Etik veya Ahlak Bilimi

1. Bölüm
Tanrı'nın ve Ona Ait Olan Sıfatların Ele Alınışı

I. Tanrı'nın Varolduğu 27
II. Tanrı'nın Ne Olduğu 32
Birinci Diyalog 41
İkinci Diyalog 43
III. Tanrı'nın Tüm Şeylerin Nedeni Oluşu 47
IV. Tanrı'nın Zorunlu Eylemleri Üstüne 49
V. Tanrı'nın Takdiri Üstüne 53
VI. Tanrı'nın Her Şeyi Önceden Tayin Edişi Üstüne 54
VII. Tanrı'ya Ait Olmayan Sıfatlar Üstüne 58
VIII. "Natura Naturans" *[Yaratan Doğa] Üstüne* 62
IX. "Natura Naturata" *[Yaratılan Doğa] Üstüne* 63
X. İyi ve Kötü Nedir 65

2. Bölüm
İnsan ve İnsana Özgü Olan Üstüne

Önsöz	**71**
I. Kanı, İnanç ve Bilim Üstüne	**75**
II. Kanı, İnanç ve Açık Seçik Bilginin Ne Olduğu	**77**
III. Kanıdan Doğan Tutkuların Kökeni Üstüne	**79**
IV. İnançtan Ne Doğar [İnsanın İyiliği ve Kötülüğü Üstüne]	**83**
V. Sevgi Üstüne	**86**
VI. Nefret Üstüne	**90**
VII. Neşe ve Keder Üstüne	**93**
VIII. İtibar ve İstihfaf Üstüne	**95**
IX. Umut, Korku, vs. Üstüne	**98**
X. Suçluluk ve Pişmanlık Üstüne	**102**
XI. Alay ve Yergi Üstüne	**103**
XII. İtibar Düşkünlüğü, Utanç ve Utanmazlık Üstüne	**105**
XIII. Lütuf, Şükran ve Kadirbilmezlik Üstüne	**107**
XIV. Özlem Üstüne	**108**
XV. Doğru ile Yanlış Üstüne	**111**
XVI. İrade Üstüne	**114**
XVII. İrade ile Arzu Ayrımı Üstüne	**120**
XVIII. Yukarıda Anlatılanların Faydaları Üstüne	**123**
XIX. Kutluluğumuz Üstüne	**126**
XX. Yukarıda Anlatılanların Faydaları Üstüne	**132**
XXI. Akıl Üstüne	**136**
XXII. Doğru Bilgi, Yeniden Doğuş, vs. Üstüne	**138**
XXIII. Ruhun Ölümsüzlüğü Üstüne	**141**
XXIV. Tanrı'daki İnsan Sevgisi Üstüne	**143**
XXV. Şeytanlar Üstüne	**147**
XXVI. Gerçek Özgürlük Üstüne	**149**
Ek I: Tanrı Üstüne	**154**
Ek II: İnsan Ruhu Üstüne	**156**

Önsöz

Spinoza son yıllarda hem dünyada hem de Türkiye'de hızla artan bir ilginin hedefi oldu. Ancak herhangi bir düşünüre yönelik ilginin eksiksiz olabilmesi için okurunun onun tüm eserleriyle karşılaşması gerekir. Dost Kitabevi Yayınları'nın "Yasa/Siyasa" dizisinde, 2004'te Hilmi Ziya Ülken çevirisi *Etika*'nın basılmasıyla başlayan, 2007'de *Politik İnceleme*'nin, 2008'de de *Teolojik-Politik İnceleme*'nin basılmasıyla süren ve sonuçta (İbrani Dilbilimi Özeti hariç) Spinoza'nın *Toplu Eserleri*'ni okura sunan bir çeviri çalışması 2014'te tamamlanmıştır.

Edisyonun birinci kitabı Spinoza'nın üretim sürecinin tamamına yayılan *Mektuplar*'dır (çev. Emine Ayhan). *Mektuplar*'ı sırasıyla *Descartes Felsefesinin İlkeleri* ve *Metafizik Düşünceler* (çev. Coşkun Şenkaya), *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* (çev. Emine Ayhan), *Kısa İnceleme* (çev. Emine Ayhan), *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), *Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün), *Politik İnceleme* (çev. Murat Erşen) izlemektedir.

Spinoza'nın *Toplu Eserleri*'ni bir araya getiren ve Eylem Canaslan'ın, Raul Mansur'un, Ali Karabayram'ın katkılarıyla da zenginleşen bu çalışmanın önünün hep açık tutulması ve zaman içinde geliştirilmesi sağlanacaktır.

Cemal Bâli Akal
Temmuz 2014

Sunuş:
Kısa İnceleme *Üstüne*

Spinoza'nın editörü Jan Rieuwerstz'in oğlu 1703-1704'te Hollanda'yı ziyaret eden iki Alman'a, Gottlieb Stolle ve Vetter Hallman'a *Etik*'in ilk versiyonu olduğunu ileri sürdüğü bir elyazması gösterir. *Etik*'ten farklı olarak geometrik düzende oluşturulmamış olan metin Felemenkçedir ve yine *Etik*'ten farklılaşan biçimde bir bölümü "Şeytan Hakkında" başlığı taşımaktadır. J. F. Reimann (*Catal. Bibl. Theol.*), J. H. Mylius (*Bibliotheca Anonymorum...*) gibi bazı uzmanların 18. yüzyılda bu metin için yaptıkları birkaç hatırlatma dışında, 19. yüzyıl ortalarına kadar *Kısa İnceleme*'den söz edilmez. 1851 ya da 1852'de,[1] Eduard Boehmer, Spinoza'nın yayımlanmamış bir metninin özetini Colerus'un *Spinoza'nın Hayatı*'nın Felemenkçe bir baskısına eklenmiş olarak bulur ve Özet'i, Latince çevirisini ve Latince bir yorumu da ekleyerek yayımlatır (*Korte Schetz*). Boehmer'in ilgisini özellikle Colerus'un kitabına düşülmüş el yazısı bir not çekmiştir: "Bazı felsefe amatörlerinde Spinoza'nın elyazması bir incelemesi bulunmakta ve basılmış *Etik*'i gibi geometrik biçimde oluşturulmamış olsa bile yine

1) Pierre François Moreau'ya göre 1851 (Pierre-François Moreau, "Le Court Traité", *Lectures de Spinoza*, ed. Pierre-François Moreau-Charles Ramond, Ellipses, Paris 2006, s. 45), Filippo Mignini'ye göre 1852'de (Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 159).

de aynı düşünceleri ve savları içermektedir. Tarzı ve yapısı açısından söz konusu metnin yazarın ilk eserlerinden biri olduğu açıktır. O bu metni düşüncesinin bir ilk taslağı olarak kullanıp, ardından *Etik*'ini yazmıştır..." Birkaç yıl sonra, *Kısa İnceleme*'nin kitapçı Fr. Muller tarafından bulunan tam metni ortaya çıkar. Bu, Boehmer'in Özet'inde anlatılana neredeyse tıpa tıp benzeyen bir elyazmasıdır. 1861'de, şair ve hukukçu Adrianus Bogaers'in elindeki bir ikinci elyazmasına ulaşan Johannes Van Vloten metni 1862'de Latince çevirisiyle birlikte yayımlar, sonra onu Spinoza'nın *Bütün Eserleri* içine dâhil eder. Amacı "Spinoza'nın, *Etik*'inin ilkelerini çeşitli biçimlerde nasıl sunduğunu göstermektir; özellikle tutkular kuramına ilişkin olarak bu ilkeler *Etik*'e göre daha az işlenmiş olsalar bile..." Metin adını da bulmuştur: *Tanrı, İnsan ve Onun Esenliği Hakkında Kısa İnceleme*. *Kısa İnceleme*'nin bilinen bu iki metninden birincisi 17. yüzyıla aittir. Elyazmasını Spinoza'nın düşünsel ve duygusal yoldaşı Jarig Jelles'e ya da daha düşük bir ihtimalle Spinoza düşüncesine pek de yakın olmayan Willem Deurhoff'a mal edenler çıksa bile metni kimin kaleme aldığı kesin olarak belli değildir. İkincisi ise 18. yüzyıla ait ve Johannes Monninkhoff'un birinci kopyadan yola çıkarak oluşturup onu tamamlama, tarzını düzeltme iddiasıyla, notlar da düşerek müdahale ettiği elyazmasıdır. Monninkhoff'un elyazmasının hacimli girişinde Spinoza'nın Amsterdam'daki aile evinin 1743'te yeniden inşasından söz etmesi bu çalışmanın tarihi konusunda da bir fikir verecektir. 1869'da Carl Schaarschmidt *Kısa İnceleme*'nin 17. yüzyıl metninin ikinci bir edisyonunu gerçekleştirir. 17. yüzyıl metnini A, 18. yüzyıl metnini ise B diye ilk adlandıran da odur. Bir süre sonra Christoph Sigwart iki metinden yararlanarak *Kısa İnceleme*'nin gerçek ilk eleştirel versiyonunu Almanca yayımlar.[2]

Bu metinler, aralarındaki farklılıklar yüzünden de, gerek *Kısa* İnceleme'nin Spinoza'nın eserleri içindeki yeri, gerekse yazarının fikrî gelişimi açısından birçok tartışmayı beraberinde getirecektir. Tartışmaları belirleyen kritik soru şudur: *Kısa İnceleme* hangi dilde, kim tarafından ve ne zaman yazılmıştır? Filippo Mignini'ye göre, Jacob Freudenthal'in 1897'de *Spinozastudien*'de soruya verdiği cevap uzun süre *Kısa İnceleme*'nin

2) Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 159-161; Pierre-François Moreau, "Introduction générale aux Œuvres de Spinoza", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 12, 13, 16, 17; Pierre-François Moreau, "Le Court Traité", *Lectures de Spinoza*, ed. Pierre-François Moreau-Charles Ramond, Ellipses, Paris 2006, s. 45; Charles Appuhn, "Notice relative au Court Traité", Spinoza, *Œuvres 1*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, s. 12-19.

Spinoza eseri içindeki yeri konusunda olumsuz bir ortak kanı oluşturur. Freudenthal metnin yazımının sorumluluğunu Spinoza'ya yüklemenin doğru olmayacağını söyleyecektir: "Her pasajda tutarsız kavramlar, hantal tekrarlar, dayanaksız önermeler, hatalı kanıtlamalar, bariz çelişkiler ve en kötüsünden başka kusurlar buluyoruz." Ona göre, metnin Spinoza'nın düşünsel etkisini taşıdığı inkâr edilemezse de, bu düşüncenin bölük pörçük unsurlarını toparlamaya çabalayan bir dost tarafından yazıldığı açıktır. 1899'da Rudolf W. Meijer *Kısa İnceleme*'nin modern Felemenkçe çevirisine yazdığı "Giriş"te bu yorumu sahiplenirken geliştirir de: *Kısa İnceleme* Spinoza'nın Amsterdam döneminde dikte ettirdiği metinlerin çevrilmesiyle oluşmuş bir bütündür ve Rijnsburg'a taşındıktan sonra ona yollanmış, o da metni gözden geçirip bazı notlar düşmüş ve eklemeler yapmış, ama nihai yazımı bir dostuna bırakmıştır. Meijer de bu dostun Latince bilmeyen Jarig Jelles olabileceğini ileri sürenlerdendir. Gerçekten de elyazmasının (A) *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Felemenkçe bir çevirisine eklenmiş olması, Spinoza'nın 44. Mektup'ta Jelles'ten bu çeviriyi engellemesini istediği düşünülürse, bu, Meijer'in iddiasını doğrulayabilir niteliktedir. Ayrıca, Meijer metnin sonunda sayfa kenarına düşülmüş bir nota dikkat çekip, bunun, metnin Spinoza tarafından yazılmadığını, dikte ettirildiğini kanıtladığını da belirtmektedir: "Yazarın bu incelemeyi dikte ettirdiklerinden (*heeft gedicteert*) talebi..." 1923'te St. Von Dunin Borkowski bu yoruma katılacak ama şunu da ekleyecektir: Spinoza dostlarına yalnızca bazı metinleri dikte ettirmekle kalmamış, onlara bir plan ve kendi yazdığı notları da vermiştir. 1925'te Carl Gebhardt bu yaklaşımlara uzun süre Spinoza çalışmalarına hâkim olacak bütünsel niteliği kazandıracaktır: Elyazmasının ana kaynağı A metnidir ve Spinoza tarafından dikte ettirilmiştir. Son haliyle metin kendi kullanımı için Spinozacı bir felsefe el kitabı oluşturmaya çalışan biri, muhtemelen Jarig Jelles tarafından yazılmıştır. Pieter Balling de yine muhtemelen Spinoza'nın üzerinde Latince çalıştığı bölümleri Felemenkçeye çevirmiştir. Spinoza 1659'da Amsterdam'da geçirdiği son yılından 1661 ya da 1662'de yazdığı 6. Mektup'a kadar *Kısa İnceleme*'yi birçok kez elden geçirmiştir. 6. Mektup'un sonunda sözünü ettiği çalışma (*integrum opusculum*) ortaya çıkmış olan *Kısa İnceleme* ve henüz yazılmamış olan *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'den oluşacak bir bütündür.[3] Bu yorumlar, neredeyse yüzyılı aşkın bir süre *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'nin *Etik*'e bir tür giriş ol-

3) Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 162-164.

duğu, dolayısıyla *Kısa İnceleme*'nin ondan önce yazıldığı yerleşik kanısını oluşturdu; *Kısa* İnceleme'nin Spinoza'nın diğer eserleri yanında önemsiz bir ilk deneme olduğunu savunanların elini güçlendirerek.

1986'da İtalyanca yeni bir baskısı yapılan *Kısa İnceleme*'nin editörü Mignini, metin hakkındaki geleneksel kanıya karşı savlar geliştirmişti: Oldenburg'la yazışmaya ilişkin 6., 7., 11., 13. Mektuplar'da söz konusu olan ve yayımlanıp yayımlanmaması tartışılan metin, Spinoza'nın o dönemde tamamlanmış bir diğer eseri (*integrum opusculum*) olmadığına göre, *Kısa İnceleme*'den başkası olamazdı. Aynı dönemde, Ole Borch'un Rijnsburg'da yaşayan Spinoza adlı "tanrıtanımaz bir Yahudi"ye gönderme yaparak sözünü ettiği ve Tanrı'yı tabiat ya da evrenle özdeşleştiren Felemenkçe imzasız bir kitap da, bu konuda başka kitap yazılmadığı için, olsa olsa *Kısa İnceleme* olabilirdi. Ve 6. Mektup'ta söz konusu edilen metin *Kısa İnceleme*'yse, kuşkusuz Spinoza onu bütünüyle kendi kaleminden çıkmış bir eser olarak görmüştü.[4]

Spinoza'nın metni dikte ettirdiğine ilişkin yorumların kaynağındaki *heeft gedicteert*'e gelince, birinci elyazmasının (A) sayfa kenarındaki not, tıpkı diğer notlar gibi, Spinoza'nın değildi ve incelemenin sonundaki "bir sonuca bağlamak gerekirse, bu eseri yazdığım arkadaşlara söyleyeceğim tek şey kalıyor geriye" cümlesine gönderme yapıyordu. Kaldı ki, metnin dikte ettirildiğini kenar notuna dayanarak iddia eden Meijer bile, metin içinde yazar olduğunu söyleyen birinin kenar notunda olmadığını söylemesindeki çelişkiyi görmezden gelememişti. Ayrıca, *dicteren*'i "bir başkasına, dinlediği ya da yazdığı şeyi yüksek sesle söylemek" olarak yorumlayanlar sözcüğün diğer anlamlarını atlıyorlardı. Bunlardan biri, sözlü ya da yazılı olarak sözcüklerle düşüncelere şekil verme eylemiydi. Kaldı ki, Spinoza'nın *dictare*'yi yazdırmak yerine bazen *docere* gibi "otoriteye dayanarak öğretmek" anlamında kullandığını gösteren örnekler vardı. Düşünür *dictare* sözcüğüne eserinde tam 40 kez yer verirken, yalnızca üç kez bu sözcüğü "bir başkasına, yazdığı şeyi söylemek" anlamında kullanmıştı.[5]

Metni doğrudan Spinoza'nın yazmış olamayacağını ve hatta önermelerden ne kadarının Spinoza'ya ne kadarının başkalarına ait olduğunun bilinemeyeceğini savunanlardan Gilbert Boss bile *Kısa İnceleme*'nin, iki

4) Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Oeuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 165-166.

5) Filippo Mignini, "Sur la genèse du Court Traité: L'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée", *Cahiers Spinoza 5*, Réplique, Paris 1985, s. 147-165; Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 168-170.

"Ek" hariç, tutarlı bir bütünlüğe sahip olduğunu kabul eder.[6] Mignini'ye göre de içerik olarak metin, aksini iddia edenlerin ileri sürdüklerinden çok daha sağlamdır. Var olduğu söylenen kusurların bir kısmı ya metni yorumlayanların ya da çevirmenin hatalarıdır. Üstelik, Gerrit H. Jongeneelen'in bir araştırması metni Felemenkçeye çevirenin, Spinoza'yı iyi tanıyan Pieter Balling de Johannes Bouwmester de Jan H. Glazemaker de olamayacağını açıkça göstermiştir. Lodewijk Meyer'in çeviriyi yapmış olma ihtimali de çok düşüktür. Elyazmasında bulunan (Birinci Bölüm'de [Kısım 1-5], İkinci Bölüm'de [Kısım 1-97]) ve meçhul bir yazarın onlara göre metni oluşturduğu varsayılan esrarengiz rakamlar ise aslında Spinoza'nın *Etik*'te yeniden ele alacağı konuları toparlamak amacıyla ona son bir okuma yaptığının kanıtıdır. Özetle, *Kısa İnceleme* değersiz bir müsvedde değil, temel eser *Etik*'in yazımı öncesine ilişkin tutarlı bir hazırlığın ürünüdür. Spinoza 1660 sonlarına doğru Amsterdam'dayken ya da Rijnsburg'a taşınırken, dostlarının ısrarıyla metni yayımlatmayı düşünmeden salt onlar için Latince kaleme almıştır. *Kısa İnceleme*'yi tartışan dostları da onu Felemenkçeye çevirtmek ve yayımlatmak istemiş olmalılar. Spinoza o zaman Latince metni yeniden okumuş, eksik gördüğü yerleri tamamlamış, notlar eklemiş ve ardından Felemenkçe çeviri gelmiştir; çevirmenin ya da bir başkasının eklediği önermeler ve göndermelerle.[7]

Günümüz Spinozacıları arasında hem *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'nin daha sonra yazıldığına ilişkin geleneksel tezi hem de Mignini'nin tezini savunanlar var; bu iki tezi bütünüyle benimsemeyip ölçülü bir yorumu seçenler de. Edwin Curley, Wim Klever, Steven Nadler çalışmalarında *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'nin *Kısa İnceleme*'ye göre önceliğinden yana tavır alırlarken, Emilia Giancotti, Atilano Dominguez tercihlerini *Kısa İnceleme*'nin *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'ye göre önceliğinden yana kullanmışlar. Alexandre Matheron, Bernard Rousset gibi adlar ise bu konuda ihtiyatlı davranıyorlar.[8]

Metnin Spinoza'ya ait olduğunu düşünenlerden Charles Appuhn, *Kısa İnceleme*'nin *öğretisiyle Etik*'in öğretisi arasında yeterince yakınlık bulunduğunu söyler: İki metinde aynı düşünce farklı biçimde dile ge-

6) Gilbert Boss, *L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*, Grand Midi, Zürih 1982, s. 8.

7) Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 171-173.

8) Filippo Mignini, "Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011, s. 41-44.

tirilmiştir, ama *Etik* birincisine göre olgun ve tamamlanmış bir yapıttır. Appuhn'e *göre* önem açısından *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'den hiç de aşağı kalmayan *Kısa İnceleme*'nin Spinoza eserlerinin geri kalanından farklılaşan yanı, genç Spinoza'nın düşüncelerinin olgunluk dönemi Spinoza'sının dindışı düşüncesine göre daha Hıristiyan ögeler taşımasıdır.[9] Pierre-François Moreau *Kısa İnceleme-Etik* ilişkisini çok da vurgulamayan Spinoza yorumcularındandır, ama onun metninde bile bir bağ ortaya çıkar; *Kısa İnceleme*'yi bazen diğer Spinoza eserlerine de yaklaştıran biçimde: Her şeyden önce Tanrı'nın ele alındığı Birinci Bölüm'le insanın ve mutluluğunun ele alındığı İkinci Bölüm *Etik*'te beş bölümde inceleneni iki bölüm içinde toplar. Birinci Bölüm hemen Tanrı'nın varlığıyla (Kısım 1) açılır ve özüne geçilir (Kısım 2). Sonra Tanrı'nın öznitelikleri ele alınır (Kısım 3-4). Moreau, Spinoza'nın bu Bölüm'de geometrik yönteme başvurmadığı için *Etik*'ten uzaklaştığını söyleyecek, ancak metnin *Etik*'ten yöntemsel olarak uzaklaştığı yerde bu kez *Metafizik Düşünceler*'e ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bazı bölümlerine yaklaştığını kabul edecektir. Birinci Bölüm'ün sonuna doğru, Moreau aynı fikirde olmasa bile, bazılarına göre *Etik*'in temel kavramlarından olan *Natura naturans* ve *Natura naturata*'yla da karşılaşılacaktır (Kısım 8-9). Birinci Bölüm'ün sonunda ise, Blyenbergh'le mektuplaşmalardaki güçle ifade edilmese de iyi ve kötünün tabiatta var olmadıkları anlatılacaktır (Kısım 10) ve bu tema yalnızca *Etik*'e değil, Spinoza eserlerinin tamamına yaygındır. İnsana ve mutluluğuna ilişkin İkinci Bölüm üç bilgi türünün ayırt edilmesiyle başlar, tutkuların temellerinin kanılarda bulunmasıyla devam eder, gerçek özgürlüğün koşullarının incelenmesiyle sona erer. Burada *Kısa İnceleme*'yle *Etik*'i ayıran şey yalnızca *Etik*'teki zihin-beden incelemesinin *Kısa İnceleme*'de bulunmamasıdır. İki kitabı ama aynı zamanda *Kısa İnceleme*'yle Spinoza'nın eserlerinin tamamını ayıran şey ise Birinci Bölüm'deki iki "Söyleşi"dir: 1. "Anlama yetisi, aşk, akıl ve ihtiras arasındaki söyleşi"; 2. "Bilmek isteyen Erasmus ile Tanrı dostu Teophilus arasındaki söyleşi". Moreau iki "Söyleşi"nin önemli olduğunu, çünkü Spinoza eserinde bu edebi-felsefi türün ilk ve son kez yer aldığını söyleyecektir. Metni iki "Ek" tamamlar. Bunlardan birincisine Moreau özellikle dikkati çekecektir, çünkü geometrik yönteme sahip olmayan *Kısa İnceleme*'de aksiyom, önerme ve tanıtlamalarla ilerleyen tek kısım budur;

9) Charles Appuhn, "Notice relative au Court Traité", Spinoza, *Œuvres 1*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, s. 22, 27, 28.

Spinoza'nın 1661 ya da 1662'de Oldenburg'a *gönderdiği* 6. Mektup'a ve *Etik*'e yakın duran "Ek".[10] Şunu da ekleyeyim: Gerek Mignini, gerekse onu izleyen Moreau sorunu 6.-16. Mektup arasındaki Spinoza-Oldenburg yazışmalarını öne çıkararak tartışmaktadırlar. *Kısa İnceleme* Mignini'nin dediği gibi 1660 sonlarında bizzat Spinoza tarafından kaleme alınmışsa, geometrik yöntem ve *Etik*'e yakınlık açısından Ekim 1661'de Rijnsburg'da Oldenburg'a yazılmış 4. Mektup'un da[11] önemsenmesi gerektiği kanısındayım.

Çeşitli müdahaleler, farklı tarihlerde düşülen notlar, kaybolmuş olduğu muhtemel parçalar, özensiz çeviriler, vs. ötesinde eserin en çok tartışılan bölümleri "Söyleşi"ler ve "Ek"lerdir. Adolf Trendelenburg'a göre "Söyleşi"leri *Kısa İnceleme*'nin bütünü içinde düşünmek mümkün değildir. Christoph Sigwart, Richard Avenarius, Ludwig Busse de "Söyleşi"lerin *Kısa İnceleme*'den önce ve hem ondan hem de belki birbirinden bağımsızca yazılıp sonradan metne eklendiklerini savunurlar. Bunları aktaran Appuhn'e göre de iki "Ek"in metinle bağlantılı oldukları savunulamaz. Onlar olsa olsa aynı düşünceyi farklı düzlemlerde dile getiren ama bir başka çalışmanın ilk taslakları olan bölümlerdir.[12]

Bazılarına, örneğin Avenarius'a göre, eser, özellikle de ilk "Söyleşi" nedeniyle Spinoza'nın başlangıçta İtalyan Rönesansı'nın natüralist ve mistik panteizmine yakın olduğunu ve dahası olgunluk dönemi Spinozacılığının bile neoplatonizm etkileri taşıyan bir düşünceden geldiğini kanıtlamaktadır.[13] *Kısa İnceleme*, León Hebreo'yu ve Giordano Bruno'yu hatırlatan biçimde, hümanist düşüncenin sevgi üstüne söyleşilerini tekrarlar. Kaldı ki, Hebreo'nun *Sevgi Üstüne Söyleşiler*'i (*Diálogos de Amor*) Spinoza'nın okuduğu metinlerden biridir de. Bu savlara karşı, Spinoza'nın Hebreo'dan da etkilenen Bruno'yu okuyup okumadığı konusunda kesin bilgi olmadığını söyleyen Vulliaud, Giovanni Gentile'nin yorumuna gönderme yaparak şöyle diyecektir: Spinoza Hebreo'yu okumuş olsa da bu hümanistin onun üzerindeki etkisini abartmamak gerekir.[14] Yine de, *Kısa İnceleme*'yi Spinoza eserinin tamamından ayıran farklılıklarından

10) Pierre-François Moreau, "Le Court Traité", *Lectures de Spinoza*, ed. Pierre-François Moreau-Charles Ramond, Ellipses, Paris 2006, s. 47-50.

11) Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014, s. 68-70.

12) Charles Appuhn, "Notice relative au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, s. 23, 25.

13) Charles Appuhn, "Notice relative au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, s. 26.

14) Paul Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Malassis, Paris 2012, s. 66, 67, 125.

biri, belki, tıpkı Appuhn'ün sözünü ettiği Hıristiyan düşünceye yakınlığı gibi, metnin genç Spinoza'nın Rönesans neoplatonizminin de etkisinde olduğu bir dönemde kaleme alınmış olmasıdır. Saverio Ansaldi, Spinoza-Hebreo ilişkisini *Kısa İnceleme*'yle sınırlayacaktır. Ancak ona göre, bu ilişki yalnızca "Söyleşi"lerde değil, İkinci Bölüm'ün neredeyse tamamında ortaya çıkar. Gerek İkinci Bölüm'de gerekse bu yorumla artık ondan ayrı tutulamayacak "Söyleşi"lerde, Spinoza tam da Hebreo'nun "evrensel sevgi topluluğu" öğretisine dayanan bir *amor intellectualis* kuramı oluşturur. Böylece, Hebreo'dan yola çıkarak hem Descartes'la hem de onun üstünden yaratılanı yaratıcıya bağlayan ve sevgi ilişkilerinin içkinleştirilmesini kötü niyet sayan Augustinus geleneği ve hiyerarşik *ordo amoris* problematiğiyle arasına mesafe koyar. Ancak *Kısa* İnceleme'nin Hebreocu eğilimi *Etik*'e, özellikle de bu eserin sevgi temasını yeniden ele alan V. Bölüm'e taşınmayacaktır. Ansaldi'ye göre *Etik*'te Hebreo'nun *Sevgi Söyleşileri*'nin yerini Hobbes'un *Leviathan*'ı ve Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı alacak, *amor intellectualis* kavramı yeni bir felsefi perspektifle kapsam değiştirecektir.[15] Bu, Chantal Jaquet'nin "Spinoza düşüncesindeki Hebreocu bir momentin varlığını ortaya çıkarıp *Kısa İnceleme*'yi *Etik*'e göre konumlandırabilir miyiz?" sorusuna verilen net cevaptır.[16] Ansaldi'nin Hebreo etkisini *Kısa İnceleme*'yle sınırlayan olumsuz yorumunda ilginç olan yan, *Etik*'te, Spinoza'nın Hebreo'ya dayanarak yapamadığını Bruno'ya dayanarak yapabildiğini söylemesidir. Ona göre Spinoza *Etik*'te, bu eseri *Kısa İnceleme* ve Hebreo etkisinden ayıran biçimde, *amor intellectualis dei* deyimiyle insani gücün yetkinleşmesini düşünürken Bruno'yu tekrarlamaktadır: Sonsuzu tanımayı ve onda yaşamayı sağlayan güç.[17]

Eylem Canaslan *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine* İnceleme'ye yazdığı "Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek"te, *Kısa İnceleme* hakkındaki geleneksel ve onu *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* karşısında bir anlamda itibarsızlaştıran yorumları Mignini'nin yukarıdaki savlarıyla karşılaştırır. Canaslan *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine* İnceleme'yi *Etik*'in problematiğinin hazırlayıcısı olarak görmeyi sürdürürken, *Kısa İnceleme*'yi Spinoza eseri içinde görmeyi reddeden ve onu yok sayan

15) Saverio Ansaldi, *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Kimé, Paris 2006, s. 106-111.

16) Chantal Jaquet, "L'Essence de l'amour dans les dialogues d'amour de Léon L'Hébreu et dans le *Court-Traité*", *Spinoza et la Renaissance*, dir. Saverio Ansaldi, Pups, Paris 2007, s. 42.

17) Saverio Ansaldi, *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Kimé, Paris 2006, s. 129, 130.

yorumlara da katılmayacak, Mignini'nin çalışmasını belli ölçüler içinde önemseyecektir.[18] Ben de *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'yi Spinoza projesinin ilanı olarak eserin bütününe –bu bütün içinde *Politik İnceleme*'nin yeri konusundaki bazı çekincelerimle– hazırlık mahiyetinde görüyorum. Gerek Appuhn'ün Hıristiyan düşünceye meyletmiş, gerekse Ansaldi'nin gençlik döneminde, Hebreo olgunluk döneminde de Bruno etkisinde kalmış bir Spinoza'ya ilişkin yorumlarının tartışmaları renklendirdiğini de düşünüyorum. Hangi metnin daha önce yazıldığı konusunda kesin sonuç vermeyecek çekişmelere ise hiç girmeden, *Kısa İnceleme*'nin Spinoza yorumcularına sorun çıkarabilecek bir metin olduğunu kabul ediyorum. Yine de, onun mutlaka *Etik*'le ve sonra Spinoza'nın eserlerinin geri kalanıyla bağlantı kurularak okunması gerektiğini ileri sürenlerdenim. Bu bağ *Kısa İnceleme*'de *Etik*'e ve diğer eserlere uygun yanların uygun olmayanlardan daha az olduğunu gösterse bile.[19]

Cemal Bâli Akal, 17 Ekim 2015

18) "Mignini'nin Spinoza eserleriyle ilgili geleneksel görüşü tersine çeviren bu tezi, bazı önemli Spinoza yorumcu ve çevirmenleri tarafından artık tümüyle ya da kısmen benimsenmiş olmakla birlikte, bazıları tarafından da aynı oranda şüpheyle ya da çekinceyle karşılanmaya devam etmektedir. Örneğin, Edwin Curley ve Pierre-François Moreau Mignini'nin tezlerini benimseyen isimlerken, Bernard Rousset, Herman de Dijn ve Bernard Pautrat KV'nin TIE'ye önceliğini ve bu sonuncusunun *Etik*'e en iyi yöntemsel giriş metni olduğunu hâlâ savunurlar. Ben de doğrusu Mignini'nin tezlerinde çok önemli ve haklı tespitler bulunduğunu, bunların Gebhardt edisyonuna ciddi düzeltiler önerdiğini kabul etmekle birlikte, Rousset, Dijn ve Pautrat'ya daha yakın bir okuma benimsiyorum. Hatta bir adım daha ileri giderek, yazının başında da belirttiğim gibi, TIE'nin sadece *Etik* için değil, politik incelemeler de dâhil olmak üzere tüm Spinoza külliyatına en iyi giriş metni olduğunu savunuyorum. Hem de sadece metodolojik değil aynı zamanda pedagojik bakımdan. Mignini'nin *datation* saptamalarının doğru olduğunu ve TIE'nin 1658-1659 yılları arasında yazıldığını kabul etsek bile, buradan yola çıkarak vardığı bazı sonuçların bu metnin gerçek önemini azaltma riski taşıdığını düşünüyorum. Ayrıca, ortaya koyduğu gerekçeler, Spinoza'nın bu metne bir daha hiç dönmediğini, buradaki tezlerinden tümüyle vazgeçtiğini gösteren kesin deliller sunmamaktadır. Hatta, tam tersi, *Etik*'in 2. Kitabının 40. Önermesinin 1. Notunda kavram oluşumu sorusuna ayırmayı planladığı bir çalışmadan bahsettiğini hatırlarsak, TIE'nin ya da buna benzer başka bir eserin üzerinde çalışmaya uzun süre devam ettiğini varsaymak pekâlâ mümkündür. Belki de en makulü, kesin belgelerin yokluğunda tarih aralığını daha geniş tutarak TIE'yi 1658-1661 döneminde Spinoza'nın Amsterdam Yahudi Cemaati'yle ilişkileri tümüyle koptuktan sonra, Rönesans Kültürü ve Yeni Felsefe'yi daha iyi özümsemeye başladığı sıralarda kaleme alınmış bir eser olarak görmek olacaktır" (Eylem Canaslan, "Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek", Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2015, s. 18).

19) Emanuela Scribano *Etik*'in *Kısa İnceleme*'de savunulan birçok tezin reddedildiğini kanıtlayan bir biçimde okunabileceğini "iyi ve kötünün tanınması" örneği üstünden gösterir ("La connaissance du bien et du mal. Du *Court Traité* à l'*Ethique*, *Spinoza Transalpin*, dir. Chantal Jaquet-Pierre-François Moreau, Publications de la Sorbonne, Paris 2011, s. 59-74).

Kaynakça

Saverio Ansaldi, *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Kimé, Paris 2006.

Charles Appuhn, "Notice relative au Court Traité", Spinoza, *Œuvres 1*, Garnier-Flammarion, Paris 1964.

Gilbert Boss, *L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*. Grand Midi, Zürih 1982.

Eylem Canaslan, "Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek", Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2015.

Chantal Jaquet, "L'Essence de l'amour dans les dialogues d'amour de Léon L'Hébreu et dans le *Court-Traité*", *Spinoza et la Renaissance*, dir. Saverio Ansaldi, Pups, Paris 2007.

Filippo Mignini, "Sur la genèse du Court Traité: L'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée", *Cahiers Spinoza 5*, Réplique, Paris 1985.

Filippo Mignini, "Introduction au Court Traité", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011.

Filippo Mignini, "Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011.

Pierre-François Moreau, "Le Court Traité", *Lectures de Spinoza*, ed. Pierre-François Moreau-Charles Ramond, Ellipses, Paris 2006.

Pierre-François Moreau, "Introduction générale aux Oeuvres de Spinoza", Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011.

Emanuela Scribano, "La connaissance du bien et du mal. Du *Court Traité* à l'*Ethique*, *Spinoza Transalpin*, ed. Chantal Jaquet-Pierre-François Moreau, Publications de la Sorbonne, Paris 2011.

Spinoza, *Œuvres 1*, Garnier-Flammarion, Paris 1964.

Spinoza, *Œuvres I. Premiers Ecrits*, PUF, Paris 2011.

Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

Paul Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Malassis, Paris 2012.

Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme

B.D.S.'nin, *etik* ve *gerçek felsefe pratiğine* kendini adamak niyetindeki talebelerinin istifade etmesi için daha önce Latince kaleme aldığı bu eser, *hakikat* ve *erdem* âşıklarının istifadesi için şimdi de Felemenkçeye çevrildi. *Tanrı, insanlar* ve *birbirlerinin mutluluğunu gözetmeleri adına insanlara nasıl yardımcı olunacağı* ve zihnî hastalığa tutulmuş olanların, *en iyi öğretmenimiz Hz. İsa* örneğindeki gibi bir hilmiyet ve itidalle nasıl iyileştirileceği konusunda nutuklar atan ve kendi murdarlıklarını sanki amber çiçeğiymiş gibi ahmaklara dayatanlar belki böylece çenelerini kapar ve anlamadıkları bu meseleler konusunda başkalarına kara çalmaktan vazgeçerler.

İki Bölümde Etik veya Ahlak Bilimi

I. Tanrı'nın Varoluşu ve Sıfatlarına dair.

II. Tutkularının niteliği ve kökenine, aklının bu açıdan istifadesine ve Mutluluğu ve en üstün özgürlüğü yolunda eğitilmesinin yollarına atıfla İnsana dair.
Tözün doğasına –ve dahi insan Ruhu ile onun Bedenle birliğine– ilişkin kısa bir izah içeren Ek.

1. Bölüm

Tanrı'nın ve Ona Ait Olan Sıfatların Ele Alınışı

I.
Tanrı'nın Varolduğu

[1] Bir Tanrı'nın olup olmadığı şeklindeki ilk soruya cevaben, bunun öncelikle a priori olarak şu şekilde kanıtlanabileceğini söylüyoruz:

1. Bir şeyin doğasına[a] ait olduğunu açık seçik bildiğimiz her ne varsa, o şey için de doğru kabul edebiliriz.

Öte yandan, varoluşun Tanrı'nın doğasına ait olduğunu açık seçik bilebiliriz. Buradan da, [Tanrı'nın varolduğunu doğrulukla kabul edebiliriz].

[2] Bunun yanında şöyle bir kanıtlama da mümkün:

2. Şeylerin özü tümüyle sonsuzluktan gelir ve sonsuza kadar değişmeden kalır.

a)Spinoza'nın notları harfle gösteriliyor.

Bir şeyin değişmez doğası, o şeyi ne ise o yapan ve o şey ortadan kaldırılmadan kesinlikle ondan alınamayacak olandır: Öyleyse, sözgelimi, bir vadiye sahip olması dağın doğası gereğidir ya da, başka bir deyişle, dağın doğası vadiye sahip olmasını gerektirir; tam anlamıyla ezeli-ebedi ve değişmez bir şeydir bu ve dağ hiç varolmamışsa veya şimdi var değilse bile, dağ kavramında daima içerilmek zorundadır.

Tanrı'nın varoluşu [onun] öz[ü]dür. Buradan da, [Tanrı'nın varoluşunun sonsuzluktan gelip, sonsuza kadar değişmeden kalacağı sonucu çıkar].

[3] Tanrı'nın varoluşu a posteriori olarak şöyle kanıtlanabilir:
İnsanda bir Tanrı fikri varsa, bu durumda Tanrı[b] biçimsel olarak varolmak durumundadır.
İnsan bir Tanrı fikrine sahip olduğuna göre, buradan çıkan şu sonuç, Tanrı'nın biçimsel olarak varolmak zorunda olduğudur.

[4] Birinci önermenin kanıtlaması şöyledir:
Şayet bir Tanrı fikri varsa, [bu fikrin] neden[i] *biçimsel olarak* varolmak ve fikir *nesnel olarak* her ne içeriyorsa kendisinde içermek durumundadır. Şu halde, bir Tanrı fikri vardır.

[5] Bu argümanın birinci kısmını kanıtlamak için şu ilkeleri öne sürüyoruz:
1. Bilinebilir şeyler sonsuzdur.
2. Sonlu bir anlama yetisi sonsuz olanı kavrayamaz.
3. Sonlu bir anlama yetisi dışsal bir şey tarafından belirlenmedikçe kendi başına hiçbir şey anlayamaz. Çünkü tüm şeyleri aynı anda anlama gücüne sahip olmadığı gibi, şu ya da bu şeyi başka bir şeyden önce anlamaya başlama gücüne de sahip değildir. Bunlardan ne birini ne de ötekini yapamadığı için de hiçbir şey anlayamaz.

[6] Birinci (ya da ana) önermenin [4. Maddedeki argümanın önermesi] kanıtlaması şöyledir:
Şayet insanın fikirlerinin yegâne nedeni hayal[ler] [oluşturma kapasitesi] olsaydı, herhangi bir şeyi kavraması olanaksız olurdu. Fakat insan bir şeyleri kavrama yetisine sahiptir.

b) Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip olduğu yollu (II. Bölümde yer alan) tanımdan hareketle onun varlığını şöyle kanıtlayabiliriz: Açık seçik bir şekilde, bir şeyin doğasına ait olarak gördüğümüz her ne varsa, bunu o şey için de doğru kabul edebiliriz. Öyleyse, sonsuz sıfatlara sahip olan varlığa ait "bir sıfat" vardır ki bu sıfat da Varlıktır.

Birisi çıkar da bunun şeyin kendisi için değil ama fikri için pekâlâ kabul edilebileceğini öne sürerse, bu yanlıştır. Çünkü [bu varlığın ve] ona ait olan sıfatların fikri maddeten varolmaz. Dolayısıyla [fikre ilişkin olarak] olumlanan, ne şeyin kendisine ne de şeye ilişkin olarak olumlanana aittir. O halde, Fikir ile Fikrin Nesnesi [*ideatum*] arasında muazzam bir fark vardır, bu yüzden de, şeye ilişkin olarak olumlanan Fikir için olumlanmazken, Fikre ilişkin olarak olumlanan da Fikrin ait olduğu şey için olumlanmaz.

[7] Argümanımızın birinci kısmı [6. Maddedeki argümanın önermesi] *bilinebilir şeylerin sonsuz olduğu* yollu birinci ilkeyle kanıtlanmaktadır. Ayrıca, ikinci ilkeden hareketle söylersek, anlama yetisi sonlu olduğundan, insan her şeyi anlayamaz; ve (varsayımsal olarak) anlama yetisi bir şeyi başka bir şeyden daha önce bilmeye dışsal şeyler tarafından belirlenmemiş olsaydı, (üçüncü ilkeye göre) herhangi bir şeyi anlaması olanaksız olurdu.

[8][cd] Tüm bu söylenenlerden, *bir kişinin fikirlerinin nedeninin imgelemi değil,*

c) Buna ilaveten, bu fikrin hayali olduğunu söylemek yanlış olur, çünkü fikrin nesnesi [*ideatum*] varolmadıkça, fikre sahip olmak da olanaksızdır. Bunu aşağıda anlatacağız ama şunu da ekleyelim:

Bir fikir bize ilkin tikel bir şeyden geldiğinde ve biz onu *soyut olarak* tümelleştirdiğimizde, zihnimiz bu Fikre dair birçok tikel şey uydurabilir ve ona başka şeylerden soyutlama yoluyla elde edilmiş başka birçok sıfat ekleyebilir. Öte yandan, söz konusu soyutlamaların yapıldığı şeyin kendisine ilişkin önsel bir bilgi olmaksızın bunu yapmak olanaksızdır.

Ne var ki, bu fikir bir kez hayali addedildi mi, sahip olduğumuz tüm *diğer fikirler* (d dipnotu) de en az bu kadar hayali olacaktır. Bu böyleyse, fikirler arasında böyle büyük bir farklılıkla karşılaşmamızın nedeni nedir? Zira (tüm canavarların, aynı anda hem kuş hem de at olan bir hayvan misali iki doğaya sahip olduğu, vb.) varolması olanaksız fikirler vardır. Farklı şekilde oluşturulduklarını anladığımız bu gibi fikirlerin doğada bir yere sahip olması olanaksızdır.

d) Sözünü ettiğimiz *diğer fikirlere* gelince, varolması olanaklı ama zorunlu olmayan, buna karşılık, kendileri ister varolsun ister varolmasın, özleri daima zorunlu olan fikirlerdir bunlar; tıpkı üçgen fikri ya da bedenden ayrı olarak ruhtaki sevgi fikri gibi. Dolayısıyla, bu ikinci türden fikirleri ilk başta uydurmuş olduğumu sansam ve ne ben ne de bir başkası bunları hiç düşünmemiş olsa dahi, sonrasında bunların varolduğunu ve her şeye rağmen değişmeden kaldığını söylemek durumunda kalırım. Demek ki, bu türden fikirler sadece benim uydurmam değildir; benim dışımda, benden başka bir öznenin varlığını gerektirirler, zira böyle bir özne olmaksızın bu fikirlerin varolması da olanaksızdır.

Bunlara ilaveten, üçüncü bir fikir daha vardır ve eşsiz bir fikirdir bu. Yukarıda betimlenenlerden farklı olarak, salt varoluş olanağını değil, zorunlu varoluşu bünyesinde taşır bu fikir. Zira yukarıda anlattığımız fikirler bağlamında varoluş değil, öz zorunluyken, bu fikir bağlamında hem varoluş hem de öz zorunludur ve bu ikisi olmadan fikrin kendisi de olmaz.

Buradan da anlıyorum ki, herhangi bir şeyin doğruluğu, özü veya varoluşu katiyen bana bağlı değildir: Çünkü, ikinci tür fikirlerden hareketle gösterdiğimiz gibi, ister sadece özleri bakımından olsun, isterse hem özleri hem varoluşları bakımından olsun, bunlar benden bağımsız olarak neyseler odurlar. Bunun, eşsiz olan üçüncü tür fikir için de geçerli, hem de çok daha geçerli olduğunu düşünüyorum; zira bu fikir bana bağlı olmadığı gibi, tersine, ona [Tanrı] ilişkin olarak olumladığım şeyin öznesi olsa olsa bu fikrin kendisi olmak durumundadır. Netice itibariyle, bu fikir varolmasaydı, onun hakkında herhangi bir şey öne sürememem gerekirdi, ki diğer şeyler söz konusu olduğunda, kendileri varolmasa bile yapabildiğim bir şeydir bu. Buradan da anlıyorum ki, söz konusu fikir [Tanrı] aynı zamanda tüm diğer şeylerin öznesi olmak durumundadır.

Buraya kadar söylenenlerden açıkça anlaşılıyor ki, yetkin varlıktaki sonsuz sıfatlar fikri hayali değildir. Gene de şunları ekleyelim:

Doğaya ilişkin yukarıdaki mülahazalardan hareketle, bu tümüyle yetkin varlığa ait olan sadece iki sıfat saptayabildik. Bu da bizi söz konusu yetkin varlığın tümüyle bu iki sıfattan ibaret olduğuna ikna etmeye yetmiyor. Hatta, tam tersine, kendimizde öyle bir şeye rastlıyoruz ki,

onu bir şeyi başka bir şeyden önce kavramaya yönelten dışsal bir neden olduğu ve yine bundan başka bir anlama gelmemek kaydıyla, nesnel özü kişinin anlama yetisinde bulunan şeylerin *biçimsel olarak* varolduğu ve kişiye diğer şeylerden daha yakın olduğu yollu ikinci husus da kanıtlanmış oluyor. O halde, insan bir Tanrı fikrine sahipse, Tanrı'nın (kendinin yanında veya dışında daha gerçek, daha yetkin hiçbir şey olmadığından, *belirgin şekilde* olmasa bile) *biçimsel olarak* varolması gerektiği açıktır.

[9] Şurası açıktır ki, insan bir Tanrı fikrine sahiptir, çünkü Tanrı'nın sıfatlarını[e] anlar, ki insan yetkinlikten yoksun olduğundan, bu sıfatları kendinden hareketle türetemez. İnsanın bu sıfatları anladığı da, sonsuzun birtakım sonlu parçaların bir araya getirilmesinden elde edilemeyeceğini bilmesinden; iki değil, *sadece bir tek* sonsuzun olabileceğini; bunun da yetkin ve değişmez olduğunu bilmesinden bellidir. İnsan bu sonuncusunu bilir çünkü hiçbir şeyin kendi başına kendi yok oluşunu amaçlamadığını bildiği gibi,[f] onun [sonsuz'un] daha iyi bir şeye dönüşemeyeceğini de bilir (çünkü o yetkindir ve değişseydi öyle olmazdı). Ayrıca, böyle bir varlığın, kadiri mutlaklığından ötürü, kendi dışında herhangi bir şeyin etkisine tabi olamayacağını da bilir insan.

[10] Öyleyse, tüm bu söylenenlerden açıkça çıkan sonuç, Tanrı'nın varolduğunu gerek a priori gerekse a posteriori olarak kanıtlayabileceğimizdir. Aslında, a priori kanıtlama daha iyidir. Fakat bu yöntemle kanıtlanan

ancak yetkin varlığa ait olmak koşuluyla yetkin olduğu söylenebilecek olan, sadece daha fazla değil, sonsuzca yetkin sıfatların varlığını ima ediyor açıkça.

Peki, bu şey, yani yetkinlik Fikri nereden geliyor? Sözünü ettiğimiz iki sıfattan geliyor olamaz, çünkü iki ikiyi verir, sonsuzluğu değil. Öyleyse nereden kaynaklanıyor? Benden kaynaklanmadığı kesin, çünkü öyle olsaydı, sahip olmadığım şeyi verebiliyor olmam gerekirdi. Şu halde, bize *ne* olduklarını bildirmeksizin sadece *var*olduklarını bildiren sonsuz sıfatlardan değilse başka nereden kaynaklanıyor olabilir bu fikir? Zira bu sonsuz sıfatlar her ne iseler, biz bunu sadece ikisinden biliyoruz.

e) *Onun sıfatları* demek daha doğrudur çünkü neyin Tanrı'ya mahsus olduğunu gene Tanrı bilir; zira bu şeyler [sonsuzluk, yetkinlik, vs.] Tanrı'nın sıfatları değildir. Aslında, bunlar olmaksızın Tanrı da olmaz ama Tanrı bunlar aracılığıyla da varolmaz, zira bunlar tözsel hiçbir şey belirtmezler, bunun yerine, anlaşılmaları için varlık belirten adları [*Substantive*] gerektirmeleri bakımından dilsel sıfatlara [*Adjective*] benzerler sadece.

f) Bu değişimlerin nedeni ya dışarıda ya da onun içinde olmak durumundadır. Neden dışarıda olamaz? Çünkü bunun gibi kendisi yoluyla varolan hiçbir töz kendi dışındaki bir şeye bağlı değildir; dolayısıyla, *dışsal bir nedenden ötürü değişime konu değildir.* Öte taraftan, bu neden onun içinde de olamaz, çünkü hiçbir şey, hele hele bu şey, kendi yıkımını arzulamaz. Her türden yıkım dışarıdan gelir.

şeylerin dışsal nedenleri yoluyla kanıtlanması gerekir, ki bu da mahut şeylerin, kendilerini kendileri yoluyla değil, ancak dışsal nedenler yoluyla bilinir kılmalarından gelen belirgin bir kusurudur. Oysa, tüm şeylerin olduğu gibi, kendi kendisinin de nedeni [*causa sui*] olan Tanrı kendisini gene kendisi yoluyla bildirir. Bundan ötürü, Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın gerçekte hiçbir nedeni olmadığından a priori olarak kanıtlanamayacağı yollu ifadesini o kadar önemsememek gerekir.

II
Tanrı'nın Ne Olduğu

[1] Tanrı'nın varolduğunu kanıtladığımıza göre, *ne* olduğunu göstermenin zamanı geldi. Onun *her biri kendi türünde sonsuzca yetkin olan tüm ya da sonsuz sıfatların yüklendiği bir varlık*[a] olduğunu söyledik.

[2] Şimdi görüşlerimizi açıkça ifade etmek için önce şu dört önermeyle başlayalım:

1. Sonlu töz diye bir şey yoktur;[b] her töz kendi türünde sonsuzca

a) *Hiçbir şey* sıfatsız olamayacağından, *Bütünün* tüm sıfatlara sahip olması gerekir ve *Hiçbir şeyin* Hiçbir şey olmasından ötürü hiç sıfata sahip olmaması gibi, *Bir Şey* de Bir şey olmasından ötürü sıfatlara sahiptir. Bu nedenle, bir şey ne kadar *Bir Şeyse*, o kadar çok sıfata sahip olması gerekir. Sonuç olarak, Tanrı en yetkin, sonsuz ve Tüm Şeylere karşılık gelen Bir Şey olduğundan, sonsuz, yetkin ve tüm sıfatlara sahip olmak durumundadır.

b) *Sonlu Töz* diye bir şey olamayacağını kanıtlayabilirsek, bu durumda tanrısal varlığa ait her tözün sonsuz olması gerekir. Biz bunu şöyle yapıyoruz:

1. Bu töz ya kendini sınırlamış ya da *başka bir töz* tarafından sınırlanmış olmalıdır. Kendisini sınırlamış olamaz çünkü sonsuz olduğundan böyle bir durumda özünü tünüyle değiştirmesi gerekirdi. Keza, başka bir töz tarafından da sınırlandırılmış olamaz çünkü bu başka tözün de gene ya sonlu ya da sonsuz olması gerekir, ki ilki olanaksızdır, dolayısıyla elimizde ikinci olasılık kalıyor ki, bu da Tanrı'dır. Bu durumda, Tanrı ya [onu sonsuz yapan] güçten ya da iradeden yoksun olduğu için sonlu yapmış olmalıdır onu. Ama birinci olasılık onun kadiri mutlaklığına, ikinci olasılık da iyiliğine ters düşer.

yetkin olmak durumundadır. Yani Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde hiçbir töz halihazırda Doğada varolandan daha yetkin olamaz.

2. Birbirine eş iki töz yoktur.
3. Bir töz diğerini husule getiremez.
4. Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde Doğada *biçimsel olarak* bulunandan başka bir töz yoktur.

[3] Sonlu töz diye bir şey olmadığı, vs. yollu ilk önermeye ilişkin olarak, bunun tersini savunanlara şu soruları yöneltelim: Bu töz kendinden dolayı mı sonludur, yani kendi kendini böyle sonlu kılmış ve kendini daha sonsuz kılmak istememiş midir? Yoksa kendi nedeni dolayısıyla sonludur da, bu neden ona daha fazlasını bahşetmemiş ya da bahşedememiş midir?

[4] İlk olasılık doğru değildir çünkü bir tözün, hele kendi kendine varlığa gelmiş bir tözün kendini sonlu kılmak istemiş olması olanaksızdır. Bu nedenle, diyorum ki, töz nedeni tarafından, yani zorunlu olarak Tanrı tarafından sonlu kılınmıştır.

[5] Şimdi, töz nedeni tarafından sonlu kılınmışsa şayet, bunun sebebi ya nedeninin daha fazlasını bahşedememiş ya da bahşetmemiş olmasıdır. Tanrı'nın daha fazlasını bahşedememiş olması onun kadiri mutlaklığıyla

2. *Sonlu töz diye bir şeyin olamayacağı* şuradan da bellidir: Şayet böyle bir şey olsaydı, zorunlu olarak Hiçlikten almış olduğu bir şeye sahip olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Çünkü Tanrı'dan başka bir şeyse şayet, nereden alabilir ki bu şeyi? Tanrı'dan almadığı kesindir, çünkü Tanrı'da yetkinsiz yahut sonlu, vs. hiçbir şey yoktur. O halde, hiçlikten değilse, başka nereden almış olabilir bu şeyi? İşte bu yüzden, sonsuz olandan başka hiçbir töz yoktur.

Buradan çıkan sonuç da, *birbirine benzer iki sonsuz tözün bulunamayacağı*dır, çünkü eğer olsaydı, bir sınırlamanın olması zorunlu olurdu.

Ve buradan da gene, *bir tözün başka bir töz husule getiremeyeceği* sonucu çıkar, şöyle ki: Bu [ilk] tözü husule getirdiğini varsaydığımız nedenin de, husule getirilen tözle aynı sıfata sahip olması ve ya onunkadar ya da ondan daha az veya daha çok yetkin olması gerekir. İlk varsayım olanaksızdır çünkü bu durumda birbirine eş iki töz olacaktır. İkinci varsayım da olanaksızdır çünkü bu durumda da sonlu bir töz söz konusu olacaktır. Üçüncü varsayım için de aynı şey geçerlidir çünkü bir şey hiçlikten gelemez.

Alternatif bir kanıtlama da şöyledir: Sonlu bir töz sonsuz bir tözden geliyor olsaydı şayet, bu sonsuz tözün aynı zamanda sonlu da olması gerekirdi, vs. Demek ki, bir töz başka bir tözü husule getiremez.

Buradan çıkan sonuç da gene, her tözün *biçimsel olarak varolmak* durumunda olduğudur, çünkü töz varolmasaydı, varlığa gelmesine hiç olanak olmazdı.

çelişir;[c] bunu pekâlâ yapabilecekken daha fazlasını bahşetmek istememiş olması da kötü niyeti akla getirir, ki tümüyle iyi ve yetkin olan Tanrı için asla düşünülemeyecek olan bir şeydir bu.

[6] *Benzer iki töz bulunamayacağı* yollu ikinci önermeye gelince, bunu her tözün kendi türünde yetkin olmasına dayanarak kanıtlıyoruz. Zira birbirine benzer iki töz bulunsaydı, birbirlerini zorunlu olarak sınırlar ve sonuç itibariyle, yukarıda gösterdiğimiz gibi, sonsuz olmazlardı.

[7] *Bir tözün başka bir tözü husule getiremeyeceği* yollu üçüncü önermeye ilişkin olarak da, bunun tersini iddia eden olursa, bu tözü husule getirdiği varsayılan nedenin, husule getirdiği tözle aynı sıfatlara sahip olup olmadığını sorarız ona.

[8] İkinci ihtimal olanaksızdır çünkü bir şey hiçlikten gelemez. Bu durumda birinci olasılığa yöneleceğiz ve husule getirilmiş bu tözün nedeni olduğu varsayılan sıfatın bu töz kadar mı yoksa ondan daha az veya daha çok mu yetkin olduğunu soracağız. Yukarıdaki gerekçelerden ötürü, daha az yetkin olamayacağını söylüyoruz. Keza, daha yetkin de olamayacağını söylüyoruz, çünkü bu durumda tözün sonlu olması gerekirdi, ki şu ana kadarki kanıtlamalarımızla çelişir bu. Şu halde, eşit ölçüde yetkin olduğunu, bu nedenle de birbirine benzer iki töz gibi benzer olduklarını söylememiz gerekir, ki bunun da önceki kanıtlamamızla çelişeceği açıktır.

[9] Üstelik yaratılmış olan katiyen Hiçlikten husule getirilmiş olamaz; mutlak surette, varolan bir şey [yani Tanrı] tarafından yaratılmış ol-

c) Şeyin doğasının böyle bir sınırlamayı gerektirdiği, bu yüzden de başka türlü olamayacağını söyleyenlere ise şundan başka verecek cevabım yok: Varolmayan bir şeyin doğası hiçbir şeyi gerektiremez. Buna karşılık, varolmayan bir şeyin doğasına ait olanın görülebileceğini söyleyenlere cevabımsa, bunun şeyin kesinlikle özü bakımından değil, ancak *varoluşu bakımından* doğru olduğudur.

Yaratmak ile üretmek arasındaki fark da burada yatar: Yaratmak, bir şeye aynı anda hem öz hem de varoluş [*quo ad essentiam et existentiam simul*] bahşetmekken, üretmede bir şey sadece varoluş [*quo ad existentiam solam*] kazanır. Bu yüzden, Doğada yaratım değil, yalnızca üretim söz konusudur.

Dolayısıyla, Tanrı yarattığı zaman, şeyin kendisiyle birlikte doğasını da yaratır. Bu bakımdan, (güçsüzlükten dolayı değil ama irade yokluğundan ötürü) şeyi öz ve varoluş bakımından kendi nedeniyle bağdaşmayacak şekilde yaratmış olsaydı, bu onun kötü niyet güttüğü anlamına gelirdi.

Gelgelelim, burada yaratım dediğimiz şeyin herhangi bir zamanda gerçekten gerçekleşmiş olduğu söylenemez. Bu nedenle, burada yaratımı sadece, *yaratmak* ile üretmek arasında bir ayrım yaparsak, hakkında söyleyebileceklerimizi belirtmek için zikrediyoruz.

malıdır. Ne var ki, yaratılmış olan bu şeyin Tanrı'dan husule gelmiş olması gerekir ve Tanrı o husule geldikten sonra da onu en az önceki gibi kendinde barındırmış olmalıdır – ki anlama yetimizle kavrayamayacağımız bir şeydir bu.

[10] Son olarak, kendi sıfatından çıkan şeylerin kaynağı olan tözün nedenini araştıracaksak, bu nedenin nedenini, ardından da diğer nedenin nedenini araştırmamız icap eder, ki bu böyle sonsuza dek gider. Bu yüzden, mutlaka bir yerde durmamız gerekir ve duracağımız yer de bu tek tözden başkası değildir.

[11] *Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde, Doğada "biçimsel olarak" bulunandan başka bir töz ya da sıfat olmadığı* yollu dördüncü önermeyi ise aşağıdakilerden hareketle kanıtlayabiliriz:

1. Tanrı'nın sonsuz gücünden; çünkü onda, bir şeyi başka bir şeyden daha önce ya da daha fazla yaratmaya yöneltmiş olabilecek hiçbir neden olamaz.
2. İradesinin basitliğinden.
3. Çünkü, ileride de göstereceğimiz gibi, Tanrı iyi olanı yapınamazlık edemez.
4. Bir töz başka bir tözü husule getiremeyeceğinden, halihazırda varolmayanın varlığa gelmesi olanaksızdır. Dahası, böyle bir durumda varolmayan sonlu tözler varolan sonlu tözlerden daha fazla olacaktır ki, bu saçmadır.

[12] Öyleyse, tüm bunlardan çıkan sonuç şudur; Doğaya ait olan her şey yüklemlidir ve netice itibariyle Doğa, her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfatlardan meydana gelir. Bu da Tanrı'ya verilen tanımla birebir örtüşür.

[13] Yukarıda söylediğimize, yani *Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde, Doğada "biçimsel olarak" bulunandan başka bir töz ya da sıfat olmadığı* yollu önermemize karşıt olarak şunu ileri sürenler çıkabilir: Şayet Tanrı her şeyi yaratmışsa, bundan sonra daha fazlasını yaratamaz. Gelgelelim artık fazladan hiçbir şey yaratamayacağı fikri onun kadiri mutlaklığıyla çelişir.

[14] Birinci hususa ilişkin olarak, Tanrı'nın artık fazladan hiçbir şey yaratamayacağını kabul ediyoruz. İkincisine gelince, Tanrı yaratılabile-

cek her şeyi yaratmaya muktedir olmasaydı, bunun kadiri mutlaklığıyla çelişeceğini söylüyoruz. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendi içinde çelişkili olanı yaratamaması durumunda onun kadiri mutlaklığıyla çelişen bir şey yoktur (onun her şeyi yarattığını ve daha fazlasını yaratmaya muktedir olduğunu söylerken olduğu gibi bir çelişki yoktur bunda).

> Sonsuz anlama yetisindeki her şeyi yaratmamış ya da (onların dediği gibi) yaratmaya hiç muktedir olmamış bir Tanrı'dansa, yaratmış bir Tanrı'nın çok daha yetkin olduğu muhakkaktır.

[15] Ama bunun hakkında bu kadar konuşmak niye? Böyle söyleyenlerin kendileri de şunu[d] savunmuyor mu ya da Tanrı'nın kadiri mutlaklığından hareketle şunu savunmaları gerekmez mi: Tanrı kadiri mutlaksa, bildiğinden fazlasını bilemez; ama Tanrı'nın daha fazlasını bilmemesi, onun yetkinliğiyle bağdaşmaz. Buradan çıkan sonuç da bellidir.

> Öte yandan, anlama yetisi her şeyi kapsıyorsa ve sonsuz yetkinliğinden dolayı daha fazlasını bilmesi mümkün değilse şayet, o halde, Tanrı'nın aynı zamanda anlama yetisinde olan her şeyi, hem de Doğada *biçimsel olarak* varolacak şekilde yaratmış olduğunu neden söyleyemeyelim?

[16] Her şeyin eşit şekilde Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunduğunu, bir şeyi başka bir şeyden daha önce veya daha fazla yaratması için hiçbir neden bulunmadığını ve onun her şeyi bir anda yaratmış olabileceğini bildiğimize göre, bize karşı çıkanları kendi silahlarıyla vurabilecek miyiz, bir bakalım: Şayet Tanrı daha fazlasını yaratamayacak denli çok şey yaratmaya katiyen muktedir değilse, o halde yaratabildiğini yaratmaya da katiyen muktedir değildir; lakin yaratmaya muktedir olduğunu yaratamaması kendi içinde çelişkilidir. Buradan çıkan sonuç da bellidir.

[17] Doğada bulunan tüm bu sıfatların katiyen farklı şeylere değil (her ne kadar bu şeyleri, biri olmadan ötekini bilebilecek şekilde açık seçik anlayabilsek de), bir ve aynı varlığa tekabül ettiğini söylememizin nedenleri ise şunlardır:

d) Yani, onları ne zaman bu kabulden, *Tanrı'nın kadiri mutlak olduğu* kabulünden hareketle tartışmaya zorlasak, bunu savunmaktan başka bir yolları kalmıyor.

1. Çünkü sonsuz ve yetkin bir varlığın olması gerektiğini ve bunun da her şeyin isnat edilmesi gereken böyle bir varlıktan başka bir anlama gelemeyeceğini zaten anlamıştık. Çünkü öze sahip olan bir varlığa sıfatlar yüklenmesi ve ne kadar öz yüklenirse, o kadar da sıfat yüklenmesi gerekir. Sonuç olarak, bir varlık sonsuzsa, sıfatlarının da sonsuz olması gerekir, ki bu da yetkin varlık dediğimiz şeye tekabül eder.
2. Doğanın her yanında gördüğümüz birlikten ötürü. Çünkü Doğada birbirinden farklı varlıklar bulunsaydı,[e] birbirleriyle birleşmeleri imkânsız olurdu.
3. Çünkü, önceden görmüş olduğumuz gibi, bir tözün başka bir tözü husule getirmesi ve halihazırda varolmayan bir tözün varolmaya başlaması imkânsızdır. Bununla birlikte, (her şeye karşın Doğada varolduğunu bildiğimiz) hiçbir töz, ayrı ayrı ele alındığında, varolma zorunluluğuna sahip değildir. Çünkü varoluş tözün münferit özüne ait değildir.[f] Buradan zorunlu olarak çıkan sonuç, hiçbir nedenden kaynaklanmayan ve her şeye rağmen varolduğunu bildiğimiz Doğanın, mutlak surette varoluşun bağlı olduğu yetkin bir varlık olması gerektiğidir.

[18] Buraya kadar söylenenlerden açıkça görülüyor ki, yer kaplamayı Tanrı'nın bir sıfatı olarak konumlandırıyoruz. Gelgelelim, bu, yetkin bir varlık için hiç de olası görünmüyor. Zira yer kaplama bölünebilirdir ve bu durumda yetkin varlığın parçalardan oluşması gerekir. Ne var ki, Tanrı basit bir varlık olduğundan, bunların hiçbiri Tanrı'ya uygulanabilir

e) Yani, tek bir varlığa ait olmayan başka başka tözler bulunsaydı, bunların birliği olanaksız olurdu, çünkü bunların ortak hiçbir yanı olmadığını açıkça görürdük. Bizi meydana getiren düşünce ve yer kaplama için de geçerlidir bu.

f) Yani, her töz mutlak surette gerçek olmak zorundaysa ve buna rağmen ayrı ayrı ele alındığında, hiçbir varoluş kendi özünden kaynaklanmıyorsa, buradan çıkan sonuç, varoluşun münferit bir şey değil, başka bir şeyin, yani, tek, eşsiz ve evrensel varlığın bir sıfatı olması gerektiğidir.

Ya da: Her töz gerçektir ve bir tözün varoluşu, tek başına ele alındığında, onun özünden kaynaklanmaz. Bu nedenle, varolan hiçbir töz kendinden hareketle bilinemez; bunun yerine, kendisinden başka bir şeye ait olmak durumundadır. Demek ki, anlama yetimiz "tözsel" Düşünce ve ["tözsel"] Yer Kaplamayı anladığında, onları varoluşları bakımından değil, sadece özleri bakımından anlamış oluruz, yani varoluşlarının zorunlu olarak özlerine ait olduğunu düşünmeyiz. Buna karşılık, her birinin Tanrı'nın bir sıfatı olduğunu kanıtlarsak, böylelikle Tanrı'nın varlığını a priori olarak, ve (sadece yer kaplama bakımından) onu mutlak surette *öznesi* olarak barındırmak zorunda olan tarzlardan hareketle de a posteriori olarak kanıtlamış oluruz.

değildir. Dahası, yer kaplama bölündüğünde edilgindir ve (asla edilgin olmayan ve her şeyin etker nedeni olmasından ötürü başka herhangi bir şey tarafından etkilenmesi imkânsız olan) Tanrı söz konusu olduğunda, durum hiç de böyle değildir.

[19] Bunlara cevabımız şöyle:

1. Parça ile bütün doğru ya da gerçek kendilikler değil, sadece akla ait şeylerdir; bu nedenle Doğada[g] ne bütüne ne de parçalara rastlanır.
2. Farklı parçalardan oluşan bir şey öyle olmalıdır ki, parçaları ayrı ayrı alındığında birbirleri olmaksızın kavranıp anlaşılabilmelidir. Sözgelimi birçok farklı çarktan, tellerden ve başka şeylerden oluşan bir saati ele alalım: Diyorum ki, bu saatteki her çark, tel, vs. bileşik bütünün varlığını gerektirmeksizin ayrı ayrı kavranıp anlaşılabilir. Aynı şey su için de geçerlidir, zira su da dikdörtgen parçacıklardan oluşur ve her bir parçacık bütün olmaksızın varolabilmenin yanı sıra, tek başına kavranıp anlaşılabilir.

Gelgelelim, yer kaplama bir töz olduğundan parçaları olduğu söylenemez çünkü o büyüyüp küçülemez ve hiçbir parçası ondan ayrı anlaşılamaz çünkü doğası gereği sonsuz olmak durumundadır.

Yer kaplamanın parçalardan azade olma zorunluluğu şundan kaynaklanır: Parçalardan oluşmuş olsaydı şayet, söylediğimiz gibi doğası

g) Doğada, yani "tözsel" Uzamda. Çünkü parçalara bölünmüş olsaydı, sadece sonsuz yer kaplama olarak ya da, eş deyişle, sadece bir bütün olarak varolduğundan, doğası ve varlığı da aynı anda ortadan kalkardı. Gene de, yer kaplamada onun diğer tüm tarzlarını önceleyen bir parçanın olup olmadığını soracak olursanız, buna cevabın kesinlikle hayır olur.

Buna karşılık, maddede hareket varsa, bütünün sonsuz olmasından ötürü hareketin bütünde değil, maddenin bir parçasında içerildiğini söyleyebilir ve dışında hiçbir şey bulunmadığından, sonsuzun nereye hareket ettirileceğini sorabilirsiniz.

Buna cevabım şu: Hareket tek başına varolmaz, sadece durağanlıkla birlikte varolur; ve bu bütünün içindedir ve bütünde içerilmek zorundadır, çünkü yer kaplamada parça diye bir şey yoktur. Buna rağmen, gene de olduğunu ileri sürüyorsanız, o zaman bana şunun cevabını verin: Yer kaplamanın bütününü parçalara bölecek olsanız, düşüncenizde ondan kesip ayırdığınız herhangi bir parçayı doğada da bütün diğer parçalardan ayırabilir misiniz? Varsayalım ki bunu yapabiliyorsunuz, o halde şuna cevap verin: Kesilen parça ile geri kalan parçalar arasında ne vardır?

Bunun ya bir boşluk ya başka bir cisim ya da bizatihi yer kaplamaya ait bir şey olduğunu söyleyeceksiniz muhtemelen, çünkü dördüncü bir olasılık yok. Birincisi bu soruya cevap vermez çünkü boşluk diye bir şey yoktur, yani hem olumlu olan hem de cisim olmayan bir şey yoktur. İkincisi de olamaz, çünkü başka bir cismin olması durumunda, bir tarz da varolacaktır, ki yer kaplama yer kaplama olarak tüm tarzlardan azade ve hepsine önsel olduğundan, bu imkânsızdır. O halde üçüncüsü diyeceksiniz ama bu durumda da, yer kaplamada parça yoktur; sadece bir bütün olarak yer kaplamanın kendisi vardır.

gereği sonsuz da olmazdı. Nitekim, tüm parçalar doğaları gereği sonlu olduğundan, sonsuz bir doğada parçaları düşünmek olanaksızdır.

[20] Gene de şunu eklemek mümkün: Şayet yer kaplama ayrı ayrı parçalardan oluşmuş olsaydı, parçalarından bazıları ortadan kaldırıldığında yok olmaksızın gene aynı kalması ve anlaşılabilir olması gerekirdi. Ne var ki, kendi doğası gereği sonsuz olan ve hiçbir koşulda sınırlı veya sonlu olamayacak ya da böyle anlaşılamayacak olan bu şey için açıkça çelişki arz eder bu.

[21] Dahası, Doğadaki parçalara ilişkin olarak, (yukarıda da söylediğimiz gibi) bölünmenin asla tözde değil, daima ve sadece tözün tarzında gerçekleştiğini söylüyoruz. Dolayısıyla, suyu parçalarına ayırmak istersem, tözün kendisini değil, sadece tarzını parçalara ayırmış olurum. Bu tarz da ister suya isterse başka bir şeye ait olsun, her zaman aynıdır.

[22] O halde, parçalara bölünme veya edilgenlik daima tarzda gerçekleşir; bu yüzden, insanın öldüğünü veya öldürüldüğünü söylediğimizde, insan birleşik bir varlık ve tözün bir tarzı olduğu ölçüde, bunun insanın bağlı olduğu töz için değil de insanın kendisi için geçerli olduğunu anlarız ancak.

[23] Bunlara ilaveten, daha önce belirttiğimiz ve ileride de tekrarlayacağımız gibi, Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur ve o İçkin Nedendir. Şu halde, etkiyen [fail] ile etkilenenin birbirinden farklı kendiliklere tekabül ettiği her durumda, edilgenlik açık bir yetkinsizliktir, çünkü bu durumda etkilenen söz konusu edilgenlik durumuna dışarıdan neden olan şeye mutlak surette bağlı olacaktır. Bu nedenle, yetkin olan Tanrı'da edilgenliğe yer yoktur.

[24] Dahası, bağımsız hareket eden bir fail için katiyen etkilenen birinin yetkinsizliğine sahip olduğu söylenemez, çünkü o bir başkasından etkilenmez. Kimi filozofların da ileri sürdüğü gibi, kendi kavramlarının nedeni olan anlama yetisi için de aynı şey geçerlidir. Buna karşın, anlama yetisi içkin bir neden olduğundan, kendi kendisi tarafından etkilendiğinde onun yetkinsiz olduğunu söylemeye kim cüret edebilir?

[25] Son olarak, töz kendisine ait tüm tarzların nedeni ve kaynağı olduğundan, onun bir etkilenenden ziyade bir fail olduğunu söylemek çok

daha doğru olacaktır. Bunu da belirttikten sonra, tüm itirazları tatmin edici biçimde cevaplamış sayıyoruz kendimizi.

[26] Bir itiraz da, mutlaka cismi harekete geçiren bir ilk nedenin olması gerektiği, çünkü durağan haldeyken kendi kendine hareket etmesinin imkânsız olduğunu savunanlardan gelebilir. Hareket ile durağanlık Doğada açıkça varolduğundan, bunların mutlak surette dışsal bir nedenden kaynaklanması gerektiğini düşünenlerdir bunlar.

[27] Ama bizim kolayca cevap verebileceğimiz bir itiraz bu. Zira kabulümüz odur ki, şayet beden kendi kendine varolan bir şey olsaydı ve uzunluk, genişlik ve derinlikten başka hiçbir sıfata sahip olmasaydı, gerçekten durağan olması durumunda, onda kendi kendini yeniden hareket ettirecek bir neden de olmazdı. Gelgelelim, *Doğanın bütün sıfatların yüklendiği bir varlık olduğunu* daha önce belirttik. Bu böyleyken, Doğa husule getirilecek ne varsa getirebilmesini sağlayan hiçbir şeyden yoksun olamaz.

[28] Buraya kadar Tanrı'nın ne olduğundan bahsettik. Şimdilik onun sıfatları hakkında tek bir şey söylemekle yetineceğiz: Bu sıfatlardan bizim bildiklerimiz sadece iki tanedir, yani *Düşünce* ile *Yer Kaplama*. Zira burada yalnızca Tanrı'nın *uygun sıfatları* addedilebilecek olan, yani onu dışsal edimleriyle değil, kendi içinde bilmemizi sağlayan sıfatlardan bahsediyoruz.

[29] Öyleyse, insanların bu iki sıfat dışında Tanrı'ya atfettiği bütün diğer şeyler (başka bakımlardan ona ait olsa bile) ya (*onun kendi aracılığıyla varolduğu* ve *Ezeli-Ebedi, Tek, Bölünmez, vs. olduğu* yollu söylemdeki gibi) "ikincil adlandırmalar" olmak ya da (bir *neden olduğu*, her şeyi önceden takdir ettiği ve tüm şeylere *hükmettiği* söyleminde olduğu gibi) onun etkinliğine atıfta bulunmak durumundadır. Bunların hepsi de bizzat Tanrı'ya has olmakla beraber, bize onun ne olduğu hakkında bilgi vermez.

[30] Bununla beraber, söz konusu sıfatların Tanrı'da nasıl ve ne şekilde yer bulabildiğini ilerleyen bölümlerde izah edeceğiz. Gene de, bu hususun daha iyi anlaşılması ve serimlenmesi için iki Diyalogdan oluşan aşağıdaki argümanları eklemenin iyi olacağını düşündük.

Anlama Yetisi, Aşk, Akıl ve İhtiras Arasında Geçen

Birinci Diyalog

[1] AŞK: Görüyorum ki, kardeşim, özüm de yetkinliğim de tümüyle senin yetkinliğine bağlı; madem kavradığın nesnenin yetkinliği senin yetkinliğin ve benim yetkinliğim de seninkinden ileri geliyor, o zaman yalvarırım söyle bana, en üstün yetkinliğe sahip olan, başka bir şey tarafından sınırlanamayan ve benim de içerildiğim böyle bir varlığı kavrayıp kavramadığını.

[2] ANLAMA YETİSİ: Ben kendi payıma Doğayı bütünlüğü içinde sonsuz ve en üstün derecede yetkin addediyorum. Gene de bu konuda herhangi bir şüphen varsa, Akla sor, o anlatır sana.

[3] AKIL: Bana kalırsa bunun doğruluğu şüphe götürmez, zira Doğayı sınırlayacak olsak, bunu ancak bir Hiçlikle yapabiliriz, ki saçmadır bu. Onun *Tek Ezeli-Ebedi Birlik* olduğunu, *sonsuz, kadiri mutlak*, vs. olduğunu, yani Doğanın sonsuz olduğunu ve onda her şeyin içerildiğini söyleyerek kurtuluruz bu saçmalıktan. Bunun olumsuzlamasına da Hiçlik deriz.

[4] İHTİRAS: *Birliğin* Doğanın her yanında gördüğüm Çeşitlilikle bağdaştığını düşünmek fevkalade tutarlı olurdu. Ama nasıl?

[5] Düşünen tözün *yer kaplayan töz*le hiçbir ortak yanı olmadığını ve birinin diğerini sınırladığını görüyorum. Ayrıca bu tözlerin yanına her bakımdan yetkin bir üçüncü töz daha koymak istiyorsanız şayet, kendinizi nasıl açık çelişkilere soktuğunuza bir bakın o zaman. Zira bu üçüncü töz ilk ikisinin dışında konumlandırıldığı takdirde, bu ikisine ait olan tüm sıfatlardan yoksun kalır. Oysa dışında hiçbir şeyin olmadığı bir bütün için hiçbir zaman geçerli olabilecek bir durum değildir bu.

[6] Dahası, bu varlık kadiri mutlak ve yetkinse, onu bir başka şey husule getirdiği için değil, o kendi kendisini husule getirdiği için böyle olması gerekir; kendi kendini ve bir başkasını husule getirmiş olan böyle bir varlık ise daha da kadiri mutlak olacaktır.

[7] Son olarak, bir de, böyle kadiri mutlak olduğunu söylediğiniz bir varlığın kendi kendisini bilmesi gerekir. Ayrıca, şunu anlamanız gerekir ki, kendinin bilgisi, kendini diğer tözlerin bilgisiyle birlikte bilmekten daha azına tekabül eder.

İşte tüm bunlar açıkça çelişki arz eder. Bu yüzden, Aşka ona gösterdiklerimle yetinip, başka bir şeyin peşine düşmemesini öğütlüyorum.

[8] AŞK: Seni alçak! Bu gösterdiklerin beni derhal yıkıma sürüklemekten başka neye yarar sanıyorsun? Kendimi bana gösterdiklerinle bir an birleştirmiş olsaydım, insan ırkının iki baş düşmanı olan *Nefret* ve *Suçluluğun*, bazen bir de *Unutuşun* o dakika gadrine uğramış olurdum. Ben de bu yüzden, yoluma devam etmek ve bu düşmanların çenesini kapatmak için gene Akla başvuruyorum.

[9] AKIL: İhtiras, ayrı tözler bulunduğu konusunda şu dediklerinin yanlış olduğunu söyleyeyim sana. Çünkü ben *kendi kendine varolan* ve *tüm diğer sıfatların dayandığı* bir *Tek* töz olduğunu kabul ediyorum açıkça. Maddi ve zihinsel olanı, bunlara bağlı olan tarzları düşünerek birer töz addediyorsan şayet, o zaman bağlı oldukları tözü düşünerek aynı zamanda tarz da addetmen gerekmez mi? Çünkü kendi kendilerine varolur şekilde kavramıyorsun bunları. Aynı şekilde irade, his, anlama yetisi, sevgi, vs. de senin düşünen töz dediğin (ve hepsini toplayıp içinde birleştirdiğin) şeyin farklı tarzlarıdır. Dolayısıyla, ileri sürdüğün kanıtlardan vardığım sonuç, hem *Sonsuz Yer Kaplamanın* hem de *Düşüncenin sonsuz olan tüm diğer sıfatlarla* (ya da, senin deyişinle, diğer *tözlerle*) birlikte *kendi kendine varolan Tek, Ezeli-Ebedi, Sonsuz varlığın* tarzlarından ibaret olduğudur. Ve, daha önce belirtildiği gibi, tüm bunlardan hareketle de, dışında hiçbir şeyin varolduğu düşünülemeyen bir *Teki* ya da *Birliği* var kabul ediyoruz.

[10] İHTİRAS: Bence senin bu argümanında ciddi bir karışıklık var. Çünkü görünen o ki, *bütünün parçalarının dışında veya onlardan azade bir şey olması gerektiğini* söylemiş oluyorsun, ki bu gerçekten de saçma. Zira bütün filozoflar *"bütün"ün ikincil bir mefhum olduğunda ve Doğada, insan düşüncesinin dışında hiçbir* şeye *tekabül etmediğinde* hemfikirdir.

[11] Dahası, verdiğin örnekten anladığım kadarıyla, *bütün* ile *neden*i birbirine karıştırıyorsun; çünkü ben diyorum ki, bütün parçalarından oluşur ve parçaları vasıtasıyla varolur. Buradan da senin *düşünme gücünü*

Anlama Yetisinin, Aşkın, vs. bağlı olduğu bir şey olarak tanımladığın sonucu çıkıyor. Ama biraz önce söylediğin şeyi bir *Bütün* olarak değil, olsa olsa *Etkilerin bir Nedeni* olarak adlandırabilirsin.

[12] AKIL: Arkadaşlarının hepsini nasıl da bana karşı kendi yanına çekmeye çalıştığını ve hakikate karşı koyanların genellikle benimsediği yöntemi kullanarak, temelsiz akıl yürütmenle yapamadığını kelime oyunlarıyla başarmaya azınettiğini pekâlâ görüyorum. Ama bu yöntemle Aşkı yanına çekemeyeceğin kesin.

Şu halde, *nedenin* etkilerin üreticisi olması hasebiyle bunların dışında olması gerektiğini öne sürüyorsun. Ama böyle söylemenin sebebi, *içkin neden*den değil, sadece *geçişli neden*den haberdar olman, ki içkin neden, Anlama Yetisi örneğinde de olduğu gibi, katiyen kendi dışında bir şey üretmeyen, kendi fikirlerinin nedeni olandır. Ben de anlama yetisini bu yüzden (yani fikirleri kendisine dayandığı için) bir *neden* olarak, kendi fikirlerinden oluştuğu için de bir *bütün* olarak adlandırdım: Öyleyse, Tanrı *etkileri ve yarattıkları bakımından İçkin bir Neden*'ken, *ikinci açıdan değerlendirildiğinde de bir bütündür*.

Kısmen Önceki, Kısmen de Bir Sonraki Kısımla İlgili Olarak Erasmus ile Theophilus Arasında Geçen

İkinci Diyalog

[1] ERASMUS: Duyduğuma göre, Theophilus, Tanrı'nın *tüm şeylerin nedeni* olduğunu, dahası, onun olsa olsa İçkin bir Neden olabileceğini söylüyormuşsunuz. O zaman, şayet Tanrı *tüm şeylerin içkin nedeni*yse nasıl oluyor da onun *uzak bir neden* olduğunu söyleyebiliyorsunuz? Zira bu dediğiniz, içkin bir neden için düşünülmesi olanaksız bir şey.

[2] THEOPHILUS: Tanrı'nın uzak bir neden olduğunu söylerken, Tanrı'nın (salt kendi varoluşu dışında başka herhangi bir koşul olmaksızın) doğrudan doğruya husule getirdiği şeylere istinaden değil, doğrudan doğruya ona bağlı olmayan şeylere istinaden söyledim bunu. Gene de kastım, dediklerimden açıkça çıkarmış olabileceğiniz gibi, onun mutlak

surette uzak bir neden olduğunu söylemek değildi katiyen. Zira onu ancak bazı bakımlardan uzak bir neden addedebileceğimizi de belirttim.

[3] ERASMUS: Şimdi ne demek istediğini yeterince anladım; ama şu söylediğin de gözümden kaçmadı: *Bir iç nedenin etkisi kendi nedeniyle öyle birleşik kalır ki, onunla bir bütün oluşturur.* Şimdi eğer bu böyleyse, bana öyle geliyor ki, Tanrı içkin bir neden olamaz. Çünkü Tanrı ile husule getirdiği şeyler birlikte bir bütün oluşturuyorsa şayet, bu durumda siz Tanrı'ya başka bir durumda olduğundan daha çok öz atfetmiş oluyorsunuz. Rica ediyorum, bu şüphelerimi giderin.

[4] THEOPHILUS: Erasmus, şayet bu kafa karışıklığından kurtulmak istiyorsanız, şimdi anlatacaklarımı iyi dinleyin. Bir şeyin birlikte bir bütün oluşturduğu bir başka şeyle birliği, o şeyin özünü artırmaz; tersine, bu durumda o şey değişmeden kalır.

[5] Beni daha iyi anlamanız için bir örnek vereyim. Tahtadan insan bedeninin uzuvlarına benzeyen çeşitli şekiller yapan bir heykeltıraşı ele alalım; bunlardan insan göğsüne benzeyen birini alıp insan kafasına benzeyenle birleştirerek, bu ikisinden insan bedeninin üst kısmını temsil eden bir bütün oluşturuyor olsun. Bu durumda, göğüsle birleşti diye kafanın özünün arttığını mı söyleyeceksiniz? Bu doğru olmaz, çünkü kafa eskiden neyse gene odur.

[6] Bunu daha açık anlatmak için bir örnek daha vereyim: Diyelim ki, kafamda bir üçgen fikri, bir de bu üçgenin bir kenarının uzamasından doğan bir açı fikri var. Kenarın uzatılmasıyla ortaya çıkan bu açı zorunlu olarak iki ters iç açının toplamına eşit, vs. Diyorum ki, bunlar [fikirler] yeni bir fikir ortaya çıkarıyor: Üçgenin üç açısı iki dik açıya eşittir. Bu fikir birincisiyle öyle bağlantılı ki, o olmaksızın ne vardır, ne de kavranır.

[7] [Kişinin sahip olduğu tüm fikirlerden, bir bütün ya da (eş deyişle) anlama yetisi dediğimiz bir akıl varlığı yaratırız.]

> Şuna dikkat çekmek gerekir ki, oluşan yeni fikir öncekiyle birleşik olsa da, önceki fikrin özü bu yüzden herhangi bir değişime uğramaz; tersine, en ufak bir değişim geçirmeden kalır. Kendi içinde sevgi üreten her fikirde aynı şeyi gözlemleyebilirsiniz: Bu sevgi fikrin özüne hiçbir eklemede bulunmaz.

[8] Ama örnekleri daha fazla çoğaltmaya ne gerek var ki? Buraya kadar örneklediğim ve şu an tartışmakta olduğumuz hususta kendiniz de açıkça anlayabilirsiniz bunu. Bundan ayrı olarak, başka hiçbir nedene dayanmayan ve tanımı hiçbir türü gerektirmeyen tüm sıfatların Tanrı'nın özüne ait olduğunu belirttim. Hem yaratılmış şeyler bir sıfat oluşturmaya muktedir olmadığından, onunla ne kadar sıkı sıkıya birleşirlerse birleşsinler, Tanrı'nın özünde bir artışa yol açmazlar.

[9] Buna ilaveten, söz konusu bütün olsa olsa akla ait olan bir şeydir ve onu genel olandan ayıran tek şey, genel olanın birbiriyle bağlantısız çeşitli bireylerden, bütününse birbiriyle bağlantılı çeşitli bireylerden oluşması ve genel olan sadece aynı tür parçalardan oluşurken, bütünü oluşturan parçaların hem aynı hem de farklı türde olmasıdır.

[10] ERASMUS: Beni bu konuda ikna ettin. Ama bunun yanında bir de şöyle dediğini hatırlıyorum: *Bir içsel nedenin etkisi, nedeni varoldukça varolmaya devam eder*. Bunun kesinlikle doğru olduğunu kabul ediyorum ama bu böyleyse, o halde birçok şey zeval bulurken, Tanrı nasıl olup da tüm şeylerin içsel nedeni olabiliyor?

> Yaptığınız önceki ayrımdan hareketle bana şöyle diyeceksiniz: Tanrı gerçekte salt kendi sıfatları dışında başka herhangi bir koşul olmaksızın doğrudan yarattığı etkilerin bir nedenidir; bu etkiler de onları ortaya çıkaran neden varoldukça zeval bulamaz. Ama (diye ekleyeceksiniz) Tanrı'yı, varoluşu doğrudan doğruya ona bağlı olmayıp, başka bir şey yoluyla varlığa gelmiş (bir istisnayla ki, nedenleri Tanrı olmaksızın yahut onun dışında iş görmeyen ve göremeyecek olan) etkilerin içsel bir nedeni addetmediğinizi, bu nedenle de doğrudan doğruya Tanrı tarafından husule getirilmemiş olmalarından ötürü bu türden etkilerin zeval bulabileceğini söyleyeceksiniz.

[11] Ne var ki, bu beni ikna etmiyor. Çünkü görüyorum ki, insanın anlama yetisinin, başlı başına Tanrı'nın ürettiği bir etki olması hasebiyle ölümsüz olduğu sonucuna varıyorsunuz. Şimdi, böyle bir anlama yetisini husule getirmek için Tanrı'nın sıfatlarından fazlasına gerek duyulmuş olması gibi bir ihtimal yok; zira böyle üstün yetkinlikteki bir varlığın olsa olsa, tıpkı doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı olan tüm diğer şeyler gibi, ebetten yaratılmış olması gerekir. Şayet yanılmıyorsam, sizin de böyle dediğinizi

hatırlıyorum. Ve bu böyleyken, yukarıda söylediklerinizle bunu nasıl hiç güçlük çekmeden bağdaştırıyorsunuz?

[12] THEOPHILUS: Erasmus, doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılmış olan (ve varoluşu Tanrı'nın sıfatları dışında başka hiçbir şey gerektirmeyen) şeylerin ebetten yaratıldığı doğru. Gene de, şunu belirtmek gerekir ki, bir şeyin varolabilmesi için özel bir modifikasyonun ve [dolayısıyla] Tanrı'nın sıfatları dışında bir şeyin mevcut olması gerekse bile, bu durum Tanrı'nın bir şeyi doğrudan doğruya yaratma kudretini engellemez. Zira şeyleri varlığa getirmek için gereken şeylerin bazıları o şeyi husule getirmek için, bazıları da o şeyin husule getirilebilir olmasını sağlamak için gereklidir.

Sözgelimi, bir odadayım ve odada ışık olsun istiyorum; bir ışık yakarım ve bu ışık odayı kendi başına aydınlatır; ya da bir pencere [panjur] açarım ve bu açma ediminin kendisi ışık vermese de, ışığın odaya girmesini sağlar. Aynı şekilde, bir cismi hareket ettirmek için, o cisme aktarılacak harekete sahip olan bir başka cisim gerekir.

Oysa bizde Tanrı fikrinin oluşması için, bizde oluşan fikri barındıran başka bir şeye gerek yoktur; sadece, fikriyle Tanrı'yı doğrudan doğruya temsil eden, Doğadaki bir cisme gerek vardır. Bunu söylediklerimden de çıkarabilirdiniz. Çünkü Tanrı'nın başka bir şey vasıtasıyla değil, ancak kendi kendisi vasıtasıyla bilinebileceğini belirtmiştim.

[13] Gene de, size diyorum ki, bizi Tanrı'yla ondan başka hiçbir şeyi sevmemize olanak vermeyecek denli birleştiren açık bir Tanrı fikrine sahip olmadığımız sürece, Tanrı'yla ona doğrudan doğruya bağlı olacak şekilde birleşmiş olduğumuzu söyleyemeyiz.

Hâlâ sormak istediğiniz bir şey varsa, bunu başka bir zamana bırakmanızı rica ediyorum, çünkü şu an ilgilenmem gereken işler var. Elveda.

[14] ERASMUS: Şimdilik soracağım başka bir şey yok ama bana söylemiş olduklarınızı bir sonraki karşılaşmamıza kadar düşünüp taşınacağım. Tanrı sizinle olsun.

III
Tanrı'nın Tüm Şeylerin Nedeni Oluşu

[1] Şimdi Propria[a] dediğimiz "sıfatları" ele almaya başlayabiliriz. Önce Tanrı'nın nasıl tüm şeylerin nedeni olduğundan başlayalım.

Bir tözün bir başka tözü husule getiremeyeceğini ve Tanrı'nın tüm sıfatların yüklendiği bir varlık olduğunu daha önce belirttik. Buradan açıkça çıkan sonuç, tüm diğer şeylerin Tanrı olmaksızın veya Tanrı dışında herhangi bir şekilde varolamayacağı veya anlaşılamayacağıdır. Bu nedenle, haklı olarak, Tanrı'nın tüm şeylerin nedeni olduğunu söyleyebiliriz.

[2] Etker neden âdet olduğu üzere sekize ayrıldığından, şimdi Tanrı'nın nasıl ve ne şekilde bir neden olduğunu soruşturalım.

1. Diyoruz ki, Tanrı kendi edimlerinin *meydana getirici* veya üretken nedenidir; ve edimin meydana gelişi bakımından etkin veya etker

a) Bu özellikleri *Propria* olarak nitelememizin nedeni, bunların varlık belirten adlar olmaksızın anlaşılamayan dilsel sıfatlardan ibaret olmalarıdır. Yani, bunlar olmaksızın Tanrı gerçek anlamda Tanrı olmazdı ama gene de Tanrı'yı Tanrı yapan bunlar değildir, zira bunlar tözsel olan bir şey belirtmezler ve Tanrı ancak tözsel olan vasıtasıyla varolur.

bir nedendir. Bu ikisini birbirlerini içerdikleri ve gerektirdikleri için, bir ve aynı telakki ediyoruz.

2. Tanrı geçişli bir neden değil, içkin bir nedendir, zira her şeyi kendi dışında değil (ki onun dışında hiçbir şey yoktur), kendi içinde yapar.
3. Tanrı doğal değil, özgür bir nedendir. Bu hususu, Tanrı'nın halihazırda yaptığı şeylerden sarfınazar edip edemeyeceği sorusunu ele alırken açıkça izah edecek ve sonrasında *gerçek özgürlüğün* neye dayandığını açıklayacağız.
4. Tanrı rastlantısal bir neden değil, kendi kendini var eden bir nedendir. Bu husus, Tanrı'nın her şeyi önceden tayin etmesine ilişkin tartışmamızda daha açıklık kazanacaktır.
5. Tanrı, maddede hareket gibi, doğrudan doğruya yarattığı etkilerin asal nedenidir; burada tali bir nedene yer olamaz, zira tali neden (Tanrı'nın kuvvetli bir rüzgârla denizi kurutmasında ve benzer şekilde, Doğadaki tüm tikel şeylerin durumunda olduğu gibi) tikel şeylerle sınırlıdır.

Tali başlatıcı neden Tanrı'ya uygulanabilir değildir, çünkü onun dışında onu sınırlayabilecek hiçbir şey yoktur. Buna karşılık, [zemin] hazırlayıcı neden bizzat onun yetkinliğine karşılık gelir; onu hem kendi kendinin hem de netice itibariyle tüm diğer şeylerin nedeni kılan da budur.

6. Bir önceki kanıtlamamızdan da açıkça anlaşılacağı gibi, sadece Tanrı ilk veya başlatıcı nedendir.
7. Tanrı aynı zamanda genel bir nedendir ama yalnızca farklı şeyler husule getirmesi bakımından. Bunun dışında, onun için katiyen böyle bir şey söylenemez. Zira o etkiler yaratmak için hiç kimseye ihtiyaç duymaz.
8. Tanrı doğrudan doğruya yarattığını söylediğimiz, sonsuz ve değişmez şeylerin yakın nedenidir; fakat bir bakıma da tüm tikel şeylerin uzak nedenidir.

IV
Tanrı'nın Zorunlu Eylemleri Üstüne

[1] Tanrı'nın halihazırda yaptıklarından sarfınazar edebileceği fikrini reddediyoruz ve bu hususu önceden tayin meselesini ele aldığımız bölümde kanıtlayacak, aynı bölümde tüm şeylerin zorunlu olarak kendi nedenlerine bağlı olduğunu da göstereceğiz.

[2] Öte yandan, bunu Tanrı'nın yetkinliğinden hareketle kanıtlamak da mümkün, zira Tanrı'nın her şeyi kendi Fikrinde kavrandığı kadar yetkinlikle yapabileceğine hiç kuşku yoktur. Ve Tanrı nasıl ki kavradığı şeyleri halihazırda kavradığından daha yetkinlikle kavrayamazsa, onları aynı şekilde daha yetkinlikle yaratamayacağı denli yetkinlikle yaratmıştır.

Ayrıca, Tanrı'nın halihazırda yaptıklarından sarfınazar edemeyeceği sonucuna varırken, bunu onun yetkinliğinden çıkarsıyoruz, zira Tanrı'nın yaptıklarından sarfınazar edebilmesi onda bir yetkinsizliği akla getirir. Bu da Tanrı'da onu eyleme sevk etmiş olan ikincil/tali bir başlatıcı neden varsayımayı gerektirir, ki bu durumda Tanrı, Tanrı olmaktan çıkardı.

[3] Ama bu noktada gene şu ihtilafla karşılaşıyoruz: Tanrı, Fikrinde mevcut olan, dolayısıyla yetkinlikle husule getirebileceği her şeyi yapmaktan

sarfınazar edebilir mi? Ve böylesi bir sarfınazar onda bir yetkinliğe mi karşılık gelir?

> Biz diyoruz ki, meydana gelen her şey Tanrı tarafından yapıldığı için, onun tarafından önceden tayin edilmiş olmak zorundadır. Aksi durumda, Tanrı değişken olur, bu da onda büyük bir yetkinsizliğe karşılık gelirdi. Ayrıca, Tanrı'nın bu önceden tayin edişi ebediyetten geldiği ve ebediyetin ne öncesi ne de sonrası olduğu için, buradan kaçınılmaz olarak çıkan sonuç, Tanrı'nın daha öncesinde, şeyleri ebetten belirlendikleri mevcut hallerinden farklı bir şekilde belirlemiş olamayacağı ve bu belirlenimler olmadan veya onlardan önce Tanrı'nın varolmuş olamayacağıdır.

[4] Kaldı ki, Tanrı'nın bir şeyden sarfınazar etmesi gerekse, bunun ya ondaki bir nedenden kaynaklanıyor ya da hiçbir nedenden kaynaklanmıyor olması gerekir. Şayet bir nedenden kaynaklanıyorsa, o halde Tanrı'nın bu şeyi yapmaktan sarfınazar etmesi zorunludur. Hiçbir nedenden kaynaklanmaması durumunda ise, Tanrı'nın bu şeyi yapmaktan sarfınazar etmemesi gerekir. Burası tartışmasızdır.

> Keza, yaratılmış bir şey açısından varolmak ve Tanrı tarafından husule getirilmiş olmak bir yetkinliktir, zira en büyük yetkinsizlik varolmamaktır; ve Tanrı her şeyin selametini ve yetkinliğini istediğinden, bir şeyin varolmamasını istediyse, o şeyin selameti ve yetkinliği varolmamaktır. Böyle bir şey ise kendi içinde çelişki arz eder. Bu nedenle, Tanrı'nın yaptığı şeyden sarfınazar edebileceği olasılığını reddediyoruz.

[5] Bunun Tanrı'ya bir hakaret içerdiğini veya onu aşağıladığını düşünenler vardır. Ama böyle bir düşünce, gerçek özgürlüğün ne olduğu konusunda bir yanlış anlamaya dayanır. Zira gerçek özgürlüğün onların anladığı şeyle, yani iyi ya da kötü bir şey yapabilmek yahut yapmaktan sarfınazar edebilmekle uzaktan yakından alakası yoktur. Gerçek özgürlük ilk nedenden [ilk neden olabilmekten], yani herhangi bir şey tarafından hiçbir şekilde sınırlanmamış veya zorunlu kılınmamış olmaktan ve sadece kendi yetkinliğiyle her türden yetkinliğin nedeni olmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Tanrı bunu yapmaktan sarfınazar edebilseydi, yetkin olmazdı. Zira Tanrı'nın iyi bir şey yapabilmekten veya husule getirdiği şeylerde yetkinliğe neden olmaktan sarfınazar edebilmesi, ancak bir noksanlıktan kaynaklanabilir.

Yalnızca Tanrı'nın özgür neden olduğu, sadece az önce söylediklerimizden değil, onun dışında onu zorlayacak veya zorunlu kılacak hiçbir dışsal neden olmamasından da açıkça bellidir. Yaratılmış şeyler içinse böyle bir şey söz konusu değildir.

[6] Bu söylediklerimize karşı çıkanlarsa şunu savlıyor: İyi sadece Tanrı öyle istediği için iyidir. Bu böyle olduğu için de, Tanrı kötüyü her zaman iyi kılabilir. Ben Tanrı'nın Tanrı olmak istediği için Tanrı olduğunu, dolayısıyla Tanrı olmamanın onun elinde olduğunu söylemiş olsaydım, bu akıl yürütme de biraz olsun ikna edici olabilirdi ama bu başlı başına saçmadır.

Dahası, insanlar bir şey yaptıklarında ve bunu neden yaptıkları sorulduğunda, şöyle cevap verirler: Çünkü adalet bunu gerektiriyordu. Bunun üstüne, adaletin ya da, daha doğrusu, adil olan her şeyin ilk nedeninin bunu neden gerektirdiği sorulduğunda ise, şöyle diyor olmalılar: Çünkü adalet bunun böyle olmasını istedi. Ama düşünüyorum da, adalet sahiden de adil olmaktan sarfınazar edebilir mi? Katiyen, zira bu durumda adalet, adalet olamaz.

Gelgelelim, Tanrı'nın, yaptığı her şeyi kendinde iyi olduğu için yaptığını söyleyenler, bizimle aynı görüşte olduklarını düşünebilirler. Fakat durum hiç de böyle değil. Zira onlar Tanrı'nın koşullu veya bağlı olduğu, ona önsel bir şeyin, yani Tanrı'nın bunun iyi, şunun adil olmasını arzulamasına yol açan bir nedenin olduğunu varsayar.

[7] Bu noktada karşımıza bir sorun daha çıkıyor: Şayet Tanrı tüm şeyleri ebetten farklı bir şekilde yaratmış veya şimdi öldüklerinden farklı şekilde düzenlemiş yahut önceden belirlemiş olsaydı, bu durumda da gene aynı ölçüde yetkin olur muydu?

Şu bir cevap teşkil edebilir: Doğa ezelden beri şimdi olduğundan farklı şekilde yaratılmış olsaydı, –Tanrı'ya irade ve anlama yetisi atfedenlerin görüşüne göre– buradan zorunlu olarak Tanrı'nın doğayı farklı yaratmış olması durumunda sahip olacağından farklı bir irade ve anlama yetisine sahip olduğu sonucu çıkardı. Dolayısıyla, Tanrı'nın şu anda o zaman olacağından farklı olduğunu ve o zaman da şu anda olduğundan farklı olacağını düşünmemiz gerekirdi. O halde, Tanrı'nın şu an en üstün şekilde yetkin olduğunu kabul ediyorsak, her şeyi farklı şekilde yaratmış olması durumunda böyle olmayacağını söylememiz gerekir. Bütün bunlar kendi içinde düpedüz saçma şeyler olduğu için, şu anda

ve geçmişte değişmez olan ve sonsuza dek değişmeden kalacak olan Tanrı'ya katiyen atfedilemez.

[8] Bunu özgür nedene ilişkin olarak verdiğimiz tanımdan hareketle de kanıtlayabiliriz, zira özgür nedenin bir şeyi aynı anda hem yapabilen hem de yapmayan bir neden değil, sadece hiçbir şeye bağlı olmayan bir neden olduğunu söylemiştik. Öyleyse, Tanrı her ne yapıyorsa, en üstün derecede özgür neden olarak yapmakta ve husule getirmektedir. [Şu halde, şeyleri öncesinde, şimdi olduklarından farklı şekilde yaratmış olsaydı, buradan zorunlu olarak onun bir zamanlar yetkinsiz olduğu sonucu çıkardı, ki bu yanlıştır.] Zira Tanrı tüm şeylerin ilk nedeni olduğundan, onda her ne yapıyorsa yapmasını ve bunu yapmaktan sarfınazar etmemesini sağlayan bir şey olması gerekir. Özgürlüğün bir şeyi yapma veya yapmama seçiminden ibaret olmadığını söylediğimize ve Tanrı'ya bir şey yaptıranın kendi yetkinliğinden başkası olamayacağını gösterdiğimize göre, buradan şu sonuca varıyoruz: Tanrı'ya tüm bunları yaptıran kendi yetkinliği olmuş olmasaydı, şeyler ya hiç varolmayacak ya da halihazırdaki hallerinde varolamayacaktı. [Şunu söylemekle aynı kapıya çıkar bu: Tanrı yetkinsiz olsaydı, şeyler de şimdi olduklarından farklı olurdu.]

[9] Birinci sıfata ilişkin olarak bu kadar söz yeter; şimdi Tanrı'da bir *proprium* dediğimiz ikinci sıfata geçelim ve onun hakkında söylememiz gerekenler, vb. neymiş bakalım.

V
Tanrı'nın Takdiri Üstüne

[1] Bir *Proprium* olduğunu söylediğimiz ikinci "sıfat" ise Tanrı'nın takdiridir ve, bize göre, hem Doğanın bütününde hem de tikel şeylerde rastladığımız, varlığı koruyup muhafaza etmeye yönelik çabadan başka bir şey değildir bu. Zira şurası açıktır ki, hiçbir şey kendi doğası gereği kendi yıkımı için çabalayamaz; tersine, her şey kendi içinde kendini bulunduğu konumda muhafaza etmeye ve daha iyi bir konuma getirmeye çabalar.

[2] Öyleyse, burada verdiğimiz tanım uyarınca, bir tümel bir de tikel İlahi Takdir olduğunu ileri sürüyoruz. Tümel İlahi Takdir, tek tek her şeyin, Doğanın bütününün bir parçası olduğu kadarıyla husule getirilmesini ve devam ettirilmesini sağlayan şeydir. Tikel İlahi Takdir ise, her tekil şeyin, Doğanın bir parçası olarak değil ama başlı başına bir bütün olarak kendi varlığını muhafaza etmeye yönelik çabasıdır.

Bunu şu örnekle açıklamak mümkün. İnsanın bütün uzuvları, insanın parçaları olarak temin edilir ve özenle korunur: Tümel İlahi Takdirdir bu. Tikel İlahi Takdir ise, her bir uzvun (insanın bir parçası olarak değil, bir bütün olarak) kendi sağlığını zorunlu olarak koruyup muhafaza etmeye dönük çabasıdır.

VI
Tanrı'nın Her Şeyi Önceden Tayin Edişi Üstüne

[1] Üçüncü "sıfat", diyoruz, Tanrı'nın her şeyi önceden tayinidir.

1. Tanrı'nın yaptığı şeyi yapmamazlık edemeyeceğini, yani her şeyi daha yetkin olamayacak denli yetkinlikle yarattığını yukarıda kanıtladık.
2. Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin varolamayacağını veya anlaşılamayacağını da gösterdik.

[2] Şimdi, Doğada olumsal herhangi bir şeyin olup olmadığı, yani aynı anda hem meydana gelebilecek hem de gelemeyecek bir şeyin bulunup bulunmadığını ele almak kalıyor geriye. Keza, nedenini sorgulayamayacağımız bir şeyin olup olmadığı sorusu. Doğada olumsal hiçbir şeyin bulunmadığını şöyle kanıtlıyoruz:

Bir şeyin varoluşunun hiçbir nedeni yoksa o şeyin varolması olanaksızdır. Olumsal bir şeyinse hiçbir nedeni olmadığına göre, buradan çıkan sonuç bellidir.

Birinci önerme tartışma götürmez. İkincisini ise şöyle kanıtlıyoruz:

Olumsal olan bir şeyin varoluşunun kesin ve belli bir nedeni varsa, zorunlu olarak varolması gerekir. Ne var ki, bir şeyin aynı anda hem

olumsal hem de zorunlu olması kendi içinde çelişkili olduğundan, buradan çıkan sonuç bellidir.

[3] Buna karşılık, olumsal olan bir şeyin gerçekten de belli ve kesin bir nedeni değil ama olumsal bir nedeni olduğunu söyleyenler çıkacaktır muhtemelen.

Şayet öyleyse, bunun ya bölünmüş anlamda ya da bileşik anlamda böyle olması gerekir, yani ya nedenin (bir neden oluşu değil) varoluşu olumsaldır ya da (Doğada zorunlu olarak varolan) belli bir şeyin bu olumsal şeyin husule gelmesinin nedeni oluşu olumsaldır. Gelgelelim bunların ikisi de yanlıştır.

Birinci durumda, olumsal olan şeyi olumsal kılan, kendi nedeninin [varoluşu bakımından] olumsal olmasıysa, o halde onu ortaya çıkaran şeyin [varoluşu bakımından] olumsal olmasından ötürü nedenin de olumsal olması gerekir, ki bu böyle sonsuzca sürüp gider. *Her şeyin tek bir nedene bağlı olduğunu* zaten kanıtlamış olduğumuza göre, bu nedenin de olumsal olması gerekir, ki bu basbayağı yanlıştır.

İkinci duruma gelince, söz konusu neden bir şeyi husule getirmeye başka bir şeyi husule getirmekten daha fazla belirlenmişse, yani bir şeyi ya husule getirecek ya da getirmeyecek şekilde belirlenmemişse, o halde o şeyi hem husule getirmek hem de husule getirmemek zorunda olması olanaksızdır. Zira bu tam bir çelişkidir.

[4] Doğada varoluş nedenini sorgulayamayacağımız bir şeyin olup olmadığı yollu ikinci sorumuza gelirsek, bunu soruyor olmamız bile bir şeyin hangi nedenle varolduğunu soruşturmamız gerektiğine delalet eder. Zira böyle bir neden yoksa şayet, bir şeyin varolması olanaksız olacaktır.

Demek ki, söz konusu nedeni ya o şeyin içinde ya da dışında aramamız gerekir. Gelgelelim, bu soruşturmada nasıl bir yol izleneceği sorulacak olursa, herhangi bir yol izlemenin hiçbir şekilde gerekli olmadığını söyleriz. Çünkü varoluş şeyin doğasına aitse, bu durumda nedeni kesinlikle şeyin dışında aramamız gerekir. Öte yandan, varoluş şeyin doğasına ait değilse, o halde nedeni şeyin dışında aramamız gerekir. Ve birincisi sadece Tanrı için geçerli olduğundan, bu (halihazırda kanıtlamış olduğumuz gibi) sadece Tanrı'nın her şeyin ilk nedeni olduğunu gösterir.

[5] Öyleyse, buradan açıkça çıkan sonuç, insanın şu ya da bu iradesinin, onu zorunlu olarak husule getiren dışsal bir nedeni olması gerekir (zira

iradenin varoluşu onun özüne ait değildir). Bu bölümde söylediğimiz her şeyden açıkça çıkan da budur ve insanın özgürlüğünü ele aldığımız ikinci kısımda daha da açıklık kazanacaktır.

[6] Tüm bunlara itiraz ederek şöyle diyenler çıkacaktır: En üstün şekilde yetkin olduğu söylenen Tanrı nasıl oluyor da aynı anda hem tüm şeylerin tek nedeni, hazırlayıcısı ve sağlayıcısı olup, hem de Doğanın her yanında böyle bir karmaşanın görülmesine izin veriyor? Hem ayrıca insanı neden günah işleyemeyecek şekilde yaratmamış?

[7] Bir kere, Doğada karmaşa olduğunu söylemek doğru olmaz, zira hiç kimse şeylerin tüm nedenlerini bilmez, dolayısıyla onlar hakkında hüküm veremez.

Ne var ki, bu itiraz cehaletten, yani insanların tikellerin yetkin olmak için bağdaşması gerektiğini düşündükleri tümel Fikirler oluştururlar. Böyle olunca da, bu Fikirlerin, çoğu Platoncunun dediği gibi, Tanrı'nın anlama yetisinde mevcut olduğunu, yani *bu tümel fikirlerin* (örn. *akıl sahibi hayvan*, vb.) *Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu* savunurlar.

Ve Aristotelesçiler çıkıp, bu şeylerin aslında gerçek şeyler değil, akla ait şeyler olduğunu söylese de, onlar çoğu kez bu şeyleri gerçek saymaya devam ederler. Zira Tanrı'nın takdirinin tikellere uzanmayıp, sadece türlerle sınırlı kaldığını söylerler açıkça. Sözgelimi, Tanrı'nın takdiri Bukefalos için değil, tüm bir at türü için geçerlidir. Ayrıca, bunlara bakılırsa, Tanrı tikel ve gelip geçici şeylerin değil, sadece ve sadece, onların görüşüne göre geçici olmayan tümellerin bilgisine sahiptir.

Ama biz haklı olarak, bunun onların cehaletiyle ilgili olduğunu söylüyoruz; çünkü tümellerin değil, sadece ve bir tek tikellerin bir nedeni vardır, zira tümeller hiçbir şeydir.

Öyleyse, Tanrı sadece tikel şeylerin bir nedeni ve sağlayıcısıdır. Dolayısıyla, tikel şeyler başka bir Doğayla bağdaşmak zorunda olsalardı, bu defa kendi doğalarıyla bağdaşamaz ve netice itibariyle gerçekte oldukları şey olamazlardı. Sözgelimi, Tanrı tüm insanları düşüşten önceki Adem gibi yaratmış olsaydı, Peter'ı veya Paul'ü değil, sadece Adem'i yaratmış olurdu. Halbuki Tanrı'nın gerçek yetkinliği, en büyüğünden en küçüğüne kadar tüm şeylere kendi özlerini vermesinden ya da, daha iyi bir ifadeyle, her şeyi yetkinlikle kendi içinde barındırmasından ileri gelir.

[8] Tanrı'nın insanı neden günah işleyemeyecek şekilde yaratmadığı sorusuna gelince, şu bir cevap yerine geçebilir: Günah konusunda söylenen ne varsa, ancak bilgimizin sınırları içinde söylenir, tıpkı iki şeyi birbiriyle karşılaştırırken ya da bir şeyi farklı açılardan değerlendirirken yaptığımız gibi. Sözgelimi, bir kişi tam da zamanı göstermesi ve çalması amacıyla bir saat yaptığında ve saat onu yapanın amaçlarına uygunsa, saatin iyi olduğu söylenir. Öte yandan, saat bu amaçlara uymuyorsa, kötü olduğu söylenir ve şayet saati yapan onun zamanı yanlış göstermesini ve yerli yersiz çalmasını amaçlamış olsaydı, saatin gene de iyi olabileceğine bakılmaz.

[9] Şu sonuca varıyoruz öyleyse: Peter İnsan Fikri ile değil, Peter Fikri ile zorunlu olarak bağdaşmak durumundadır; iyi-kötü ve günah hiçbir surette şeylere ya da varoluşa sahip herhangi bir şeye tekabül etmeyen düşünce tarzlarından ibarettir.

Zira Doğadaki tüm şeyler ve edimler yetkindir.

VII
Tanrı'ya Ait Olmayan Sıfatlar Üstüne

[1] Burada çoğunlukla Tanrı'ya atfedildiği halde ona ait olmayan "sıfatların"[a] yanında, beyhude yere Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışanların başvurduğu "sıfatları" tartışmaya girişeceğiz. Buna ilaveten, doğru tanımın kurallarına değineceğiz.

[2] Bu amaç doğrultusunda, insanların Tanrı'ya ilişkin olarak genelde hayal ettiği şeylerle uğraşma zahmetine girmek yerine, filozofların bu konuda bize söyleyebileceklerini kısaca soruşturmakla yetineceğiz.

a) Tanrı'ya ait olan sıfatlara gelince, bunlar her biri başlı başına muazzam şekilde yetkin olması gereken sonsuz tözlerden başka bir şey değildir. Açık ve net gerekçelerle bunun zorunlulukla böyle olması gerektiğine kani oluruz. Ne var ki, şimdiye kadar bu sonsuz sıfatlardan sadece ikisini özleri yoluyla biliyoruz: Düşünce ve Yer Kaplama. Bunların dışında çoğunlukla Tanrı'ya atfedilen tüm diğer şeyler, ona ait sıfatlar değil, ya tümü, yani Tanrı'nın sıfatlarının tümü ya da Tek bir Sıfatı göz önünde tutularak Tanrı'ya atfedilebilecek olan belli tarzlardan ibarettir. Örneğin, Tanrı'nın Tek, Ezeli-Ebedi, sonsuz, değişmez olduğu, kendi kendini var ettiği ve her şeyin nedeni olduğu: Bunların hepsi de Tanrı'ya, tüm sıfatları göz önünde tutularak atfedilen şeylerdir. Tanrı'nın âlimi mutlak ve arif, vs. olduğu, düşünce sıfatı dikkate alınarak ona atfedilir. Onun her yerde mevcut olduğu ve her yere yayıldığı, vs. ise, yer kaplama sıfatı itibariyle ona atfedilir.

Filozoflar Tanrı'yı *kendi kendini var eden, tüm şeylerin nedeni olan, âlimi mutlak, kadiri mutlak, ezeli-ebedi, basit, sonsuz, en üstün iyi, sonsuzca müşfik, vs. bir varlık* olarak tanımlamıştır.

Ama bu soruşturmaya başlamadan önce filozofların Tanrı hakkında neyi söylememize mahal verdiklerine bir bakalım.

[3] Öncelikle, filozoflar Tanrı'nın doğru veya geçerli bir tanımı yapılamayacağını söylemektedir; zira onlara göre, cins ve ayrımdan hareketle yapılanlar dışında hiçbir tanım olamaz ve Tanrı da herhangi cinsin bir türü olmadığından, doğru veya geçerli şekilde tanımlanamaz.

[4] Filozofların Tanrı'nın tanımlanamayacağını söylerken gösterdikleri ikinci neden, tanımın şeyin kendisini mutlak ve olumlu bir biçimde temsil etmesinin gerekliliğidir ve onlara göre, Tanrı olumlu olarak değil, sadece olumsuz olarak bilinebileceğinden, onun geçerli bir tanımı yapılamaz.

[5] Filozoflar, üçüncü olarak, Tanrı'nın (hiçbir nedene sahip olmamasından ötürü) katiyen a priori olarak değil, ancak olasılık üzerinden veya etkileri bakımından kanıtlanabileceğini söylerler.

Filozoflar, bu ilkelerden hareketle, Tanrı'ya ilişkin bilgilerinin çok sınırlı ve yetersiz olduğunu kabul ettiklerine göre, şimdi verdikleri tanımları araştırmaya koyulabiliriz.

[6] Bir kere, filozofların bize bu tanımlarda söz konusu şeyin (Tanrı) bilinmesini sağlayacak herhangi bir sıfat değil, sadece, bir şeye ait olan ama onun ne olduğunu açıklamayan bazı *proprium*'lar (özellikler) verdiğini görüyoruz. Zira *kendi kendini var etmek, tüm şeylerin nedeni, en üstün iyi, ezeli-ebedi* ve *değişmez, vs. olmak* yalnızca Tanrı'ya mahsus olsa da, bu *proprium*'lardan hareketle ne bunların ait olduğu varlığın ne olduğunu ne de hangi sıfatlara sahip olduğunu bilebiliriz.

[7] Şimdi, filozofların Tanrı'ya atfettiği ama ona ait olmayan,[b] *âlimi mutlaklık, merhamet* ve *bilgelik* gibi şeylere de bakabiliriz. Zira bu şeyler düşünen şeyin belli tarzlarından ibaret olduğu için, tarzı oldukları töz olmadan ne varolabilir ne de anlaşılabilirler. Zaten başka hiçbir şey olmaksızın kendi

b) Başka bir deyişle, Tanrı'nın olduğu her şeyi ya da sahip olduğu tüm sıfatları göz önünde tutarak. Bu konuda bkz. bir önceki not.

kendini var eden bir varlık olarak Tanrı'ya atfedilememelerinin nedeni de budur.

[8] Son olarak, filozoflar Tanrı'yı en üstün iyi olarak adlandırırlar. Ama bununla kastettikleri şey evvelce söylediklerinden, yani Tanrı'nın tüm şeylerin nedeni ve değişmez olduğundan başka bir şeyse, bu onların kendi kavramları konusundaki kafa karışıklığını ve kendilerini anlama konusundaki acizliklerini gösterir. Bu durum onların iyi ve kötü konusunda düştükleri yanılgıdan kaynaklanır, zira onlara bakılırsa insanın günah ve kötülüğünden Tanrı değil, insanın kendisi sorumludur. Ne var ki, buraya kadarki kanıtlamalarımıza göre, insanın aynı zamanda kendi kendisinin nedeni olduğunu kabul etmedikçe, böyle bir şey imkânsızdır. Gelgelelim, ilerleyen kısımda insanın iradesini ele alırken bu husus daha da netleşecek.

[9] Şimdi, filozofların Tanrı'ya ilişkin bilgi eksikliklerini mazur göstermeye çalışırken başvurdukları aldatıcı savları ortaya çıkarmamız gerek.

İlk olarak, onlar *geçerli bir tanımın cins ve ayrım üzerinden yapılması gerektiğini* söylüyorlar. Fakat tüm mantıkçılar bu noktada mutabık kaldıkları halde, bunu nereden çıkardıklarını anlayamıyorum.

Şurası muhakkak ki, bu doğru olduğu takdirde, hiçbir şey bilmemize imkân yoktur. Zira bir şeyi yetkin biçimde bilebilmemiz ancak cins ve ayrımdan hareketle yapılmış bir tanım yoluyla mümkünse, o halde altında hiçbir tür bulunmayan en üstteki cinsi yetkin biçimde bilmemizin hiçbir olanağı yoktur. Tüm diğer şeylerin nedeni olan en üstün cins bilinmiyorsa şayet, o cinsten hareketle açıklanan diğer şeyler de daha az bilinecek veya anlaşılacaktır.

Gelgelelim, biz özgür olduğumuza ve kendimizi herhangi bir biçimde bu filozofların varsayımlarına bağlı kalmak zorunda hissetmediğimize göre, gerçek mantık doğrultusunda ve yaptığımız Doğa ayrımını izleyerek tanıma ilişkin başka yasalar önereceğiz.

[10] Sıfatların (veya diğerlerinin adlandırmasıyla tözlerin) şeyler olduğunu ya da, daha iyi ve yerinde bir ifadeyle, kendi kendini var eden bir varlığa karşılık geldiğini; bu varlığın da kendini bu nedenle gene kendisi yoluyla bildirdiğini yukarıda gördük. Diğer şeylerin bu sıfatların tarzlarından ibaret olduğunu ve onlar olmadan ne varolabileceğini ne de anlaşılabileceğini de gördük.

Dolayısıyla, vereceğimiz tanımlar iki türde olmalıdır:

1. Kendi kendisi aracılığıyla varolan bir varlığın sıfatlarına ilişkin tanımlar; cinsi ya da daha iyi anlaşılmalarını yahut açıklanmalarını sağlayacak başka herhangi bir şeyi gerektirmeyen sıfatlardır bunlar. Zira kendi kendisi aracılığıyla varolan bir varlığa ait olmaları bakımından bu sıfatlar da kendileri aracılığıyla bilinirler.
2. Kendi aracılığıyla var olmayıp, sadece, tarzları oldukları sıfatlar aracılığıyla varolan ve cinsleri olarak gene bu sıfatlar yoluyla anlaşılması gereken şeylere ilişkin tanımlar.

Filozofların tanımlar konusunda görüşleri hakkında ise şunları söylemek durumundayız:

[11] Filozofların Tanrı'yı upuygun bilgiyle bilemeyeceğimiz yollu ikinci savına gelince, Descartes eserinde [*Felsefenin İlkeleri*] bu konudaki itirazları cevaplarken söz konusu sava da tatmin edici şekilde cevap vermiştir.

[12] Filozofların Tanrı'nın a priori olarak kanıtlanamayacağı yollu üçüncü savına ise daha önce cevap vermiş bulunuyoruz. Tanrı kendi kendisinin nedeni olduğundan, onu kendisinden hareketle kanıtlamamız yeterlidir. Kaldı ki, böylesi bir kanıtlama, salt dışsal nedenlerle ilerleyen a posteriori bir kanıtlamadan çok daha kesinliklidir.

VIII
"Natura Naturans" *[Yaratan Doğa] Üstüne*

Burada, başka bir konuya geçmeden önce Doğanın bütününü kısaca *Natura Naturans* [Yaratan Doğa] ve *Natura Naturata* [Yaratılan Doğa] olarak ikiye ayıracağız. *Natura Naturans* derken, (buraya kadar bahsettiğimiz tüm sıfatlar gibi) kendinden başka bir şeye gerek duymaksızın salt kendisi vasıtasıyla açık ve net biçimde kavradığımız bir varlığı, yani Tanrı'yı kastediyoruz. Thomasçılar da Tanrı'yı bu şekilde anlamıştır ama onların *Natura Naturans*'ı (söyledikleri üzere) her tür tözün ötesinde olan bir varlıktı.

Natura Naturata'yı da bir tümel, bir de tekil olarak kendi içinde ikiye ayırıyoruz. Tümel olan, doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı bulunan tüm tarzlardan müteşekkildir. Bunları bir sonraki bölümde ele alacağız. Tikel olan ise, tümel tarzların husule getirdiği tüm tekil şeylerden müteşekkildir. Bu nedenle, *Natura Naturata*'nın doğru şekilde kavranması bir tözü gerekli kılar.

IX
"Natura Naturata" *[Yaratılan Doğa] Üstüne*

[1] Tümel olan *Natura Naturata*'ya, yani doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı olan yahut onun tarafından yaratılmış olan tarzlara veya mahlûklara dönecek olursak, bunlardan yalnız ikisini biliyoruz: Maddede hareket[a] ve düşünen şeyde Anlama Yetisi. O halde, diyoruz ki, bunlar ebediyetten gelmiştir ve tıpkı kendilerini yaratan usta kadar büyük birer eser olarak ebediyen değişmeden kalacaktır.

[2] Ebediyetten gelmesi, ebediyen değişmeden kalacak olması, kendi türünde sonsuz olması ve kendi başına ne varolabilir ne de anlaşılabilir olmayıp, ancak Yer kaplama yoluyla varolup anlaşılabilmesi gibi özellikle Harekete ilişkin olan hususları buradansa Doğa Bilimi üzerine bir risalede ele almak daha yerinde olur. Dolayısıyla, burada sadece Hareketin

a) Not: Burada maddede Harekete ilişkin olarak söylenenler nihai bir kesinlik taşımamaktadır. Zira Yazar şu ana kadar bir ölçüde a posteriori olarak yapmış olduğu gibi, Hareketin nedeni üzerine düşünmeyi planlamaktadır. Bununla birlikte, burada söylenenlerin olduğu gibi kalmasında bir sakınca yok, zira bu söylenenler üzerine herhangi bir şey kurulmamakta ya da hiçbir şey bunlara dayandırılmamaktadır. [B metninde bu nota yer verilmemektedir.]

doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılmış bir Evlat, ürün ya da etki olduğunu söylemekle yetineceğiz.

[3] Düşünen şeydeki Anlama Yetisine gelince, o da gene Tanrı tarafından ebediyen değişmeden kalacak şekilde ebetten yaratılmış olan bir Evlat, ürün ya da dolaysız bir varlıktır. Sahip olduğu yegâne özellik, her şeyi daima açık ve seçik biçimde anlamaktır. Bu da değişmez bir biçimde, sonsuz ve en üst düzeyde yetkin bir tatmin sağlar, zira anlama yetisi yaptığı şeyi yapınamazlık edemez. Ayrıca, az önce söylediklerimiz kendi başına yeterince açık olsa da, Ruhun duygulanımlarına ilişkin izahımızda bunu daha açık şekilde kanıtlayacağız. Dolayısıyla, burada söyleyeceğimiz daha başka bir şey yok.

X
İyi ve Kötü Nedir

[1] İyi ile kötünün kendi içinde ne olduğu hususunda şunu söyleyerek söze başlayalım:

> Bazı şeyler Doğada değil, anlama yetimizde bulunur; dolayısıyla, bunlar sadece bizim eserimizdir ve şeyleri açıkça anlamamıza yardımcı olur. Başka başka şeylere atıfta bulunan tüm ilişkileri aralarına dahil ettiğimiz bu şeylere *akla ait varlıklar* [*Entia Rationis*] diyoruz.

[2] O halde, soru, iyi ile kötünün *akla ait varlıklar* mı yoksa *gerçek varlıklar* mı sayılacağıdır. Gelgelelim, iyi ile kötü, ilişkilerden başka bir şey olmadığına göre, hiç kuşkusuz, *akla ait varlıklar* olarak kabul edilmeleri gerekir. Zira bir şeyin iyi olduğunu söylerken, bunu hiçbir zaman o kadar iyi olmayan ya da bizim için o kadar kullanışlı olmayan başka bir şeye atıfta bulunmaksızın yapmayız. Dolayısıyla, bir kişinin ancak ona göre daha iyi olan başka birine kıyasla kötü olduğunu ya da bir elmanın ancak iyi ya da daha iyi bir başka elmaya kıyasla kötü olduğunu söyleriz. Kötünün kendisine kıyasla kötü diye nitelenmesini sağlayacak aha iyi veya iyi bir şeyin bulunmaması durumunda bunların hiçbiri söylenemez.

[3] Bu nedenle, bir şeyin iyi olduğu söylendiğimizde, bu, onun bu tür şeylere ilişkin olarak sahip olduğumuz Tümel Fikirle tamamen bağdaştığını söylemekten başka hiçbir anlama gelmez. Gelgelelim, yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, şeylerin Evrensel Fikirlerle değil (zira bu durumda varolmayacaklardır), varlığı yetkin bir öze karşılık gelmek durumunda olan kendi tikel Fikirleriyle bağdaşması gerekir.

[4] Az önce söylediklerimizi desteklemek gerekirse, şey bizim için açıktır ama söylediklerimizi bir sonuca vardırmak için şu kanıtlamaları ekleyelim.

Doğada varolan tüm şeyler ya şeyler ya da edimlerdir.
Buna göre, iyi ile kötü ne şeylere ne de eylemlere karşılık gelir.
Buradan çıkan sonuç da, iyi ile kötünün Doğada varolmadığıdır.

Zira iyi ile kötü şeyler ya da eylemler olsaydı, tanımları olması gerekirdi. Oysa, iyi ile kötü, sözgelimi Peter'ın iyiliği ile Yehuda'nın kötülüğü Peter ile Judas'ın [tikel] özlerinden ayrı bir tanıma sahip değildir. Çünkü Doğada sadece bunlar [özler] vardır ve Peter'ın iyiliği ile Yehuda'nın kötülüğü bu özler olmaksızın tanımlanamaz. Bu nedenle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, iyi ile kötü Doğada bulunan şeylere veya eylemlere karşılık gelmez.

Tanrı'yla Bir Olabilmesi İçin İnsanın Yetkinliğinin Ele Alınışı

2. Bölüm

İnsan ve İnsana Özgü Olan Üstüne

Önsöz

[1] Birinci Kısımda Tanrı ile tümel ve sonsuz şeylerden bahsettiğimiz için, bu kısımda tikel ve sonlu şeyleri ele alarak yol alacağız – bu gibi sayısız şey olduğundan, hepsini değil, sadece insana ilişkin olanları ele almakla yetineceğiz. Bu doğrultuda, öncelikle (Tanrı'da fark ettiğimiz iki sıfatta içerilen) belli tarzlardan oluştuğu ölçüde insanın ne olduğunu ele alacağız.

[2] Belli tarzlar diyorum, çünkü insanın bir zihne, ruha veya bedene sahip olmasından ötürü bir töz olduğunu katiyen düşünmüyorum. Zira (1) *hiçbir tözün bir başlangıcı olamayacağını*, (2) *bir tözün başka bir tözü husule getiremeyeceğini ve son olarak da* (3) *birbirine benzer iki tözün olamayacağını* daha kitabın başında kanıtlamıştık.

[3] O halde, insan ebediyetten beri varolmadığı için sonludur ve birçok insana benzediği için, bir töz olamaz. Dolayısıyla insanın düşünce adına sahip olduğu her ne varsa, Tanrı'ya atfettiğimiz düşünce sıfatının tarzlarından ibarettir. Keza biçim, hareket, vs. adına sahip olduğu her ne varsa, Tanrı'ya atfettiğimiz diğer sıfatın tarzlarıdır.

[4] Bazıları, insan doğasının bizim tözü oluşturduğunu kabul ettiğimiz sıfatlar olmadan ne varolabileceği ne de anlaşılabileceği gerçeğinden hareketle insanın bir töz olduğunu kanıtlamaya çalışsa da, bu sav yanlış varsayımlardan başka bir temele dayanmaz.

Zira maddenin veya bedenin doğası insan bedeninden önce varolduğundan, bu doğa insan bedenine mahsus olamaz. İnsanın varolmadığı zamanlarda, bu doğanın insan doğasına ait olması gibi bir ihtimalin bulunmadığı açıktır.

[5] Onların temel bir ilke diye ortaya attığı, *bir şeyin, yokluğu durumunda ne varolabileceği ne de anlaşılabilir olabileceği her ne ise, onun o şeyin doğasına ait olduğu yollu savı da* reddediyoruz. Zira Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin ne varolabileceğini ne de anlaşılabileceğini daha önce kanıtladık. Yani söz konusu tikel şeylerin varolabilmesi ve anlaşılabilmesi, öncelikle Tanrı'nın varolmasını ve anlaşılmasını gerektirir. Ayrıca cinslerin tanımın doğasına ait olmadığını, bunun yerine, başka şeyler olmadan varolamayacak olan böylesi şeylerin, bu başka şeyler olmaksızın anlaşılamayacağını da kanıtladık. Bu böyleyse, neyin bir şeyin doğasına ait olduğunu bilmemizi sağlayacak ne tür bir kural koyabiliriz?

Kural şu: Bir şeyin, yokluğu durumunda ne varolabileceği ne de anlaşılabilir olabileceği her ne ise, o, şeyin doğasına aittir. Gelgelelim sadece bunu söylemek yetmez; önermenin, daima değiştirilebilir olacağı şekilde, yani şey hakkında söylenenin şeyin kendisi olmaksızın ne varolabileceği ne de anlaşılabileceği şekilde düzenlenmesi gerekir. O halde, I. Bölümün başından itibaren, insanı oluşturan tarzları ele almaya başlayabiliriz.

*
* *

[Curley'nin Notu: Bundan sonraki pasaj yayıncılar tarafından genellikle bu Önsözün ikinci kısmının ilk cümlesine ait bir not olarak basılmış ama kimse yerleştirmenin doğru olup olmadığını sorgulamamıştır. Elyazmasında ise bu "notun" nereye konacağına dair herhangi bir işarete rastlanmamaktadır. Freudenthal bu "notun", muhtemelen, I. Bölümün başında yer alan bir pasajın (ki elyazmasının bu kısmında bir eksiklik vardır) yerine konmak ya da bu pasaja eklenmek üzere buraya konduğunu ileri sürmüştür.

"Not" Önsözün ana içeriği ile I. Bölümün ana içeriği arasına yerleştirildiğinde, *Ethica*'nın II. Bölümündekine yakın bir düzene kavuşulmaktadır. Böyle bir yerleştirmede, *Kısa İnceleme*'nin II. Kısmına Önsözde yer alan 1. ve 2. paragraflar ile *Ethica*'nın II. Bölümünde yer alan giriş paragrafı, 10. Önerme, 10. Önerme Notu ve 10. Önerme Sonucu; *Kİ*'nin aynı kısmındaki 3. ve 4. Paragraflar ile *Ethica*'nın aynı bölümündeki 10 Önerme Sonucunun Notu karşılık içinde olacaktır. Bu yerleştirmeye göre, "Not" (en azından ilk on üç paragrafı) *Ethica*'nın aynı bölümündeki 11. Önerme ile başlayıp 16. Önermenin 1. Notuyla biten kısma karşılık gelirken, *Kİ*'nin 2. Kısmının 1. Bölümü ise, *Ethica*'nın aynı bölümünde P17 ile başlayıp 47. Önermenin Notuyla biten, üç tür bilgiye ilişkin kısma karşılık gelecektir.]

1. Ruhumuz ya bir tözdür ya da bir tarzdır; bir töz değildir, çünkü Doğada sonlu töz diye bir şey olamayacağını zaten kanıtlamıştık. Buradan da ruhumuzun bir tarz olduğu sonucu çıkar.
2. O halde, bir tarz olarak ruhumuz, falan nedenle (...) yer-kaplamaya yahut düşünceye değil, ya tözsel yer-kaplamaya ya da tözsel düşünceye ait bir tarz olmak durumundadır.
3. Tözsel düşünce sonlu olamayacağından, kendi türünde sonsuzca yetkindir ve Tanrı'nın bir sıfatıdır.
4. Yetkin bir düşünce, istisnasız bir şekilde, varolan her şeye, gerek tözlere gerekse tarzlara dair bir bilgiye, fikre ve düşünme biçimine sahip olmalıdır.
5. "Varolan her şey" diyoruz, çünkü burada Doğanın bütününü, yani tüm şeylerin tikel varoluşunu bilmeksizin özlerine göre zincirlenişini bilen bir bilgiden, Fikirden, vs. değil, sürekli varlığa gelen tikel şeylerin bilgisinden, Fikrinden, vs. bahsediyoruz.
6. Diyoruz ki, varlığa gelen her tikel şeye ilişkin bu bilgi, Fikir, vs. tikel şeyin ruhudur.
7. Varlığa gelen tikel şeylerin hepsi ve her biri hareket ve durağanlık yoluyla varlığa gelir. Tözsel kaplamda cisim/beden dediğimiz tüm tarzlar için de aynı şey geçerlidir.
8. Bir cisimle/bedenle bir diğeri arasındaki farklılıklar, sadece sahip oldukları farklı hareket ve durağanlık oranlarından kaynaklanır.
9. Öyleyse, bizim bedenimiz de bu hareket ve durağanlık oranından oluşur ve bu şekilde varlık kazanır. Ayrıca bedenimizin de (tüm diğer şeylerden daha az olmamak koşuluyla) düşünen şeyde bir bilgisi, Fikri,

vs. bulunması gerekir. O halde, bu Fikir, bilgi, vs. de ruhumuza karşılık gelir.

10. Ne var ki, bizler henüz doğmamışken bedenimiz farklı bir hareket ve durağanlık oranına sahiptir ve daha sonra öldüğümüzde bu oran gene farklı olacaktır. Buna rağmen, şimdi olduğu gibi, doğmadan önce ve öldükten sonra da düşünen şeyde bedenimize ilişkin bir Fikir, bilgi, vs. mevcuttur. Gelgelelim, bu Fikir, bilgi, vs. söz konusu aşamalarda farklı hareket ve durağanlık oranlarına sahip olduğundan, katiyen aynı kalmaz.
11. Tözsel düşüncede, halihazırdaki ruhumuz gibi bir Fikir, bilgi, düşünme biçimi oluşturmak, sadece herhangi bir bedeni değil (zira bu durumda ruhumuzun halihazırda olduğundan başka türlü bilinmesi gerekecektir), tam bu hareket ve durağanlık oranına sahip olan bedeni gerekli kılar. Zira beden nasılsa, ruh, Fikir, bilgi, vs. de öyledir.
12. Dolayısıyla, böyle bir beden –sözgelimi 1'e 3 gibi– belli bir orana sahipse ve bu oranı muhafaza ediyorsa, ruh ile beden halihazırda bizimki gibi olacaktır. Ruh ile beden, kuşkusuz, sürekli değişime konudur ama 1'e 3 sınırının ötesine geçecek denli büyük bir değişim değildir bu. Beden değiştikçe, ruh da her defasında değişir.
13. Bedenimiz üzerinde başka cisimlerin/bedenlerin etkide bulunmasından kaynaklanan bu değişim, ruh onu fark etmeksizin gerçekleşemez, zira ruh da sürekli olarak değişir. Biz ruhta gerçekleşen bu değişime duyum diyoruz.
14. Öte yandan, başka cisimler/bedenler bizim bedenimiz üzerinde hareket ve durağanlığın 1'e 3 oranında kalamayacağı kadar güçlü bir etkide bulunacak olursa, bu, ölüm anlamına gelir ve bu hareket ve durağanlık oranındaki bir bedenin Fikrinden, bilgisinden, vs. başka bir şey olmadığı ölçüde ruhun da yıkımı demektir.
15. Gelgelelim, düşünen tözün bir tarzı olduğu için, ruh bu [düşünen] tözü olduğu gibi, yer kaplayan tözü de bilmeye ve sevmeye muktedirdir ve (daima değişmeden kalan) bu tözlerle birleşmek suretiyle kendini ezeli-ebedi kılabilmiştir.

I.
Kanı, İnanç ve Bilim Üstüne

[1] İnsanı meydana getiren tarzlara[a] ilişkin tartışmamıza 1. bu tarzların ne olduğunu, 2. etkilerinin ne olduğunu ve 3. nedenlerinin ne olduğunu belirtmekle başlayalım.

Birincisini ele almaya, ilk olarak bildiğimiz tarzlarla, yani algılarla veya kendimize ve dışımızdaki şeylere ilişkin bilgimizin bilinciyle başlayalım.

*
* *

[2] Bu algıları ya 1. doğrudan doğruya "inançtan"[b] (ki inanç ya deneyimden ya da alınan duyumlardan gelir) ya 2. gerçek bir inançtan ya da 3. açık seçik bir kavramdan ediniriz.

a) İnsanı oluşturan tarzlar, her bir nesnenin kendi türünde husule getirdiği algılardadır ve bunlar kanı, gerçek inanç ve açık seçik bilgi olarak birbirinden ayrılır.

b) Bu "inanca" ilişkin algılar I/55/18'de ortaya kondu; bu algılara yer yer kanı da denmektedir, ki bu doğrudur.

Bunlardan ilki genellikle hataya açıktır. İkinci ve üçüncüsünde ise, bunlar her ne kadar birbirlerinden farklı da olsa, hata payı yoktur.

[3] Bunu bir nebze daha açık ve anlaşılır kılmak için, Üçlü Kuralından bir örnek vereceğiz.

Bir kişi[c] bir başkasının Üçlü Kuralına göre, ikinci ve üçüncü sayıları çarpıp sonucu birinci sayıya bölünce dördüncü sayının elde edildiğini ve bu dördüncü sayının üçüncüye oranının, ikinci sayının birinciye oranıyla aynı olduğunu duymuş olsun. Biri gelip ona bunun yanlış olabileceğini söylediği halde, o gene de hesaplamalarını bu kurala göre yapmaya devam ediyor ve Üçlü Kuralına ilişkin olarak, kör birinin renklere dair bildiğinden daha fazlasını bilmeksizin yapıyor bunu. Dolayısıyla, bu kuralla ilgili olarak söyleyebileceği her ne varsa, kendisine öğretilen her şeyi tekrarlayan bir papağan gibi tekrarlar.

Algısı daha hızlı olan ikinci bir kişi[d] sadece işittikleriyle yetinmez, bunları birtakım tekil hesaplamalar yapmak suretiyle sınar ve işittiklerine ancak bu hesaplamalarla bağdaşmaları koşuluyla inanır. Ama haklı olarak, bu kişinin de hataya meyyal olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu kişi birtakım tekillere ilişkin deneyiminin her durum için geçerli olduğundan nasıl emin olabilir ki?

Ne işittikleriyle (zira bunlar aldatıcı olabilir) ne de birtakım tekillerin [durumların] deneyimiyle (zira bu da bir kural olarak iş görmez) tatmin olmayan üçüncü bir kişi[e] ise, doğru kullanıldığı zaman katiyen aldatıcı olmayan gerçek akla başvurur. Ve akıl ona, bu sayılardaki orantılılık özelliğinden ötürü bunun böyle olduğunu ve başka türlü olamayacağını söyler.

Gelgelelim, hepsinden daha açık seçik bilgiye sahip olan bir dördüncü kişi[f] vardır ki, keskin kavrayışıyla, tüm hesaplamalardaki orantılılığı o dakika gördüğünden, ne işittiklerine ne deneyime ne de akıl yürütme becerisine ihtiyaç duymaz.

c) [Kenar Notu] Bu kişi sadece zannetmekle yetinir ya da yaygın biçimde dendiği gibi sadece işittiklerine "inanır."

d) [Kenar Notu] Bu kişi sadece işittiklerini değil, deneyimlediklerini de doğru zanneder veya bunlara "inanır." Salt kanılara sahip olanlar böylece ikiye ayrılır.

e) [Kenar Notu] Bu kişi onu asla yanıltmayacak olan gerçek inanç yoluyla kesinliğe ulaşır. Bu bakımdan ona bir "inanan" demek yerinde olur.

f) [Kenar Notu] Oysa bu sonuncu kişi katiyen zannetmez veya inanmaz. Bunun yerine, şeyin kendisini başka bir şey vasıtasıyla değil, başlı başına kendisi olarak görür.

II
Kanı, İnanç ve Açık Seçik Bilginin Ne Olduğu

[1] Şimdi, önceki bölümde sözünü ettiğimiz farklı bilgi türlerinin etkilerini ele alalım ve yeri gelmişken kanı, inanç ve açık seçik bilginin ne olduğunu bir kere daha tekrar edelim.

[2] Birincisine [birinci tür bilgi] kanı dememizin nedeni, hataya açık olması ve kesinliğinden emin olduğumuz hiçbir şeyde yeri olmayıp, sadece tahmin ve spekülasyonun söz konusu olduğu şeylerde yer tutmasıdır.

[a] İkincisine inanç diyoruz, çünkü salt akılla kavradığımız şeyleri görmez, bunun yerine, bunun başka türlü değil böyle olması gerektiğini söyleyen, anlama yetimizdeki bir kanaat yoluyla biliriz.

Buna karşılık, gerekçelerle ikna olmuş olmamızdan değil, şeyin kendisinin bilincine varmamızdan ve onu anlamamızdan kaynaklanan bilgiye açık seçik bilgi diyoruz. Diğerlerinden çok daha üstün olan bir bilgi türüdür bu.

a) [Kenar Notu] VI. Kısımdaki inanç tanımına ve XVI. Kısımda irade için önerilen tanımın inançtan nasıl farklılaştığına bakınız.

[3] Başlangıç niteliğindeki bu beyanlardan sonra söz konusu bilgi türlerinin etkilerine geçebiliriz. Bunlardan birincisi iyi akla aykırı olan her tür tutkuya kaynaklık ederken, ikincisi iyi Arzulara, üçüncüsüyse gerçek ve hakiki Sevgiye ve onunla gelen her şeye kaynaklık eder.

[4] Bu nedenle, bilginin ruhtaki tüm "Tutkuların" yakın nedeni olduğunu kabul ediyoruz. Zira bize göre, kişi saydığımız bu yollardan herhangi biri olmaksızın kavramadığı veya bilmediği müddetçe, Sevgiye, Tutkuya yahut iradenin başka herhangi bir tarzına yönelmesi olanaksızdır.

III
Kanıdan Doğan Tutkuların Kökeni Üstüne

[1] Şimdi, yukarıda da söylediğimiz gibi, Tutkuların kanıdan nasıl kaynaklandığına bakalım. Bunu daha anlaşılabilir kılmak için, örnek olarak bazı tekil durumları alacak ve kanıtlamamızı buradan hareketle yapacağız.

[2] Önce Hayreti ele alalım. Bu bir şeyi birinci türden bilgiyle bilen kişide görülen bir tutkudur, zira kişi tek tek bazı durumlardan tümel bir sonuç çıkardığından, çıkardığı bu sonuca uymayan şeylerle karşılaştığında[a] –tıpkı

a) Hayretten önce her zaman formel bir çıkarımın gelmesi gerektiği anlamına gelmez bu; bir şeyin gördüğümüzden, işittiğimizden ve anladığımızdan farklı olmayıp, tam da böyle olduğunu zımnen varsaydığımız zamanlarda da olduğu gibi, formel bir çıkarım olmadan da ortaya çıkar hayret.

Örneğin, Aristoteles *köpeğin havlayan bir hayvan* olduğunu söylerken, buradan havlayan her şeyin köpek olduğu sonucuna varır. Öte yandan, bir köylü de *köpek* derken, açıkça söylemeksizin, tam da Aristoteles'in bu tanımdan anladığı şeyi anlar. Dolayısıyla, köylü bir havlama duyduğunda, bunun bir *köpek* olduğunu söyler. Bu nedenle, havlayan başka bir hayvan duyuldu mu, hiçbir çıkarımda bulunmamış olan köylü bu durum karşısında, bir çıkarımda bulunmuş olan Aristoteles kadar şaşıracaktır.

Keza, daha önce hiç düşünmediğimiz bir şeyin farkına vardığımızda da, daha önce buna benzer bir şeyden, bütünüyle yahut kısmen, hiç haberdar olmamışız ya da ondan hiç bu şekilde etkilenmemişiz gibi olmaz.

hayatında hiç kısa kuyruklu koyun dışında koyun görmemiş birinin uzun kuyruklu Fas koyunlarını görünce şaşırması gibi– hayrete düşer.

Kendi tarlalarından başka hiç tarla olmadığı düşüncesiyle kendini kandırmış bir köylünün durumu da böyledir. Fakat aynı köylü ineklerinden birini kaybedip de onu aramak için çiftliğinden uzaklaşmak zorunda kaldığında, kendi küçük çiftliği dışında başka birçoklarının bulunduğunu görerek hayrete düşer.

[3] Üstünde yaşadıkları bu yerin, yani şu küçük yerkürenin ötesinde başka hiçbir şeyin olmadığı (zira başka hiçbir şey görmemişlerdir) düşüncesiyle kendini kandıran çoğu filozofun durumu da bundan farklı değildir. Fakat doğru çıkarımlarda bulunanlar hiçbir zaman şaşkınlık duymaz. Birinci tutku budur.

[4][b] Bu tutkulardan ikincisi Sevgidir. Sevgi ya doğru algılardan ya kanıdan ya da sadece etraftan işitilenlerden kaynaklandığı için, önce kanıdan, sonra da [doğru] algılardan nasıl kaynaklandığına bakalım. Çünkü bunlardan ilki bizi yıkıma, ikincisi ise en üstün mutluluğa götürme eğilimindedir. Son olarak da, sevginin salt etraftan işitilenlerden nasıl kaynaklandığına bakacağız.

[5] Kanıdan kaynaklanan sevgi babında şurası kesindir ki, kişi ne zaman iyi bir şey görse ya da gördüğünü düşünse, kendini onunla birleştirme eğilimi gösterir ve onda ayrımsadığı iyilik uğruna onun en iyi olduğuna hükmederek, ondan daha iyi veya daha hoşa giden bir şey tanımaz.

Fakat kişi (bu gibi durumlarda çok kez olduğu gibi) en iyi saydığı bu iyiden daha iyi bir şeyle karşılaştığında, sevgisi o anda birinciden ikinciye yönelir. İnsanın özgürlüğünü ele aldığımız kısımda bunu daha açık bir şekilde göstereceğiz.

[6] Doğru algılardan kaynaklanan sevgiden bahsetmenin yeri burası olmadığından,[c] bu konuyu şimdilik geçip, üçüncü ve son olarak, salt etraftan işitilenlerden kaynaklanan sevgiyi ele alalım.

b) [Kenar Notu] Sevgi kanıdan, açık seçik bilgiden ve etraftan işitilenlerden kaynaklanır. Her tür iyilikle kötülüğün temelinde o vardır. Bkz. XIV. Kısım.

c) [Kenar Notu] Doğru algılardan veya açık seçik bilgiden kaynaklanan sevginin kökeni kanı olmadığından, burada ele alınmamaktadır. Bu konu için bkz. XXII. Kısım.

[7] Bu türden sevgiyi genellikle çocukların babalarına yönelik tutumunda gözlemleriz. Zira babaları onlara şu ya da bu şeyin iyi olduğunu söylediğinde, çocuklar, hakkında daha fazlasını bilmeksizin o şeye yönelir.

Sadece sevgilerinden vatan için canını verenlerde ve bir şey hakkında aldıkları duyumdan ötürü o şeye sevdalanan kişilerde de gene aynı sevgi türüne rastlarız.

[8] O halde, nefret sevginin tam tersidir ve kanıyla gelen hatadan kaynaklanır. Zira kişi bir şeyin iyi olduğu sonucunu çıkarmışsa ve başka biri o şeye zarar vermeye kalkarsa, ilk kişi diğerine nefret beslemeye başlar. İlerleyen kısımda da göstereceğimiz gibi, kişi gerçek iyiyi bildiği takdirde, katiyen böyle bir şey gerçekleşmez. Zira gerçek iyiyle kıyaslandığında, varolan veya düşünülen her şey sefaletin ta kendisinden ibarettir. Hem, sefaletin böylesini sevenler nefretten çok acımayı hak etmez mi?

Nefret, son olarak, salt kulaktan dolma bilgilere dayanır – Türklerin Yahudilere ve Hıristiyanlara, Yahudilerin Türklere ve Hıristiyanlara ve Hıristiyanların da Yahudilere ve Türklere, vs beslediği nefrette olduğu gibi. Zira hepsi de bir diğerinin dini ve âdetleri konusunda öyle cahildir ki.

[9] Arzuya gelince –ister (bazılarının savunduğu gibi) eksik olan şeyi elde etmeye, isterse (diğerlerinin ileri sürdüğü gibi) halihazırda haz veren şeyleri muhafaza etmeye yönelik bir iştah veya eğilim[d] olsun– buna herhangi bir şeyi iyi bulan kişiler dışında kimsede rastlanmayacağı muhakkaktır.

[10] Dolayısıyla, arzunun, burada bahsettiğimiz Sevgiye benzer şekilde birinci tür bilgiden kaynaklandığı açıktır. Çünkü bir şeyin iyi olduğunu duyan kişide, o şeye yönelik bir iştah veya eğilim ortaya çıkar. Sırf doktordan şu veya bu tedavinin hastalığına iyi geleceğini duydu diye hemen doktorlara koşan hasta birinin durumuna benzer bu.

Bir de, deneyimden kaynaklanan arzu vardır,[e] ki bir tedavinin bazı vakalarda işe yaradığını görünce onu genellikle şaşmaz bir tedavi sayan doktorların uygulamalarında bu türden arzuya rastlanır.

d) Birinci tanım en iyisidir, zira bir şeyden haz alındığında, arzu son bulur; dolayısıyla, bu durumda söz konusu şeyi muhafaza etme eğilimi arzu değil, sevdiğimiz şeyi kaybetme korkusu olacaktır.

e) [Kenar Notu] Arzu, hoşuma gitmeyen ikinci tanıma göre deneyimden de kaynaklanır.

[11] Yukarıda bu tutkular hakkında söylediklerimizin hepsi, herkesin anlayabileceği gibi, tüm diğer tutkular için de aynen geçerlidir. Ayrıca, bir sonraki bölümde bizim için hangi tutkuların akla yatkın, hangilerinin akılsızca olduğunu soruşturmaya başlayacağımızdan, şimdilik bu konuyu daha fazla bir şey söylemeden burada bırakıyoruz.

IV
İnançtan Ne Doğar
[İnsanın İyiliği ve Kötülüğü Üstüne]

[1] Önceki bölümde tutkuların nasıl kanıya özgü hatadan kaynaklandığını gösterdik. Şimdi de, diğer iki bilme biçiminin etkilerini ele alalım ve bunlardan ilki olan *doğru inanç*la[a] başlayalım.

[2] Aslına bakılırsa, doğru inanç bize şeyin gerçekte ne olduğunu değil, varolması için ona neyin ait olması gerektiğini gösterir. Bu ikisi arasında büyük bir fark vardır. Zira üçlü kuralından hareketle verdiğimiz örnekte de belirttiğimiz gibi, herhangi bir kişi üçüncü sayıyla arasında ikincinin birinciyle bağıntısına benzer bir bağıntı olan dördüncü bir sayıyı orantı yardımıyla bulabiliyorsa, (çarpma ve bölme işlemlerini kullanarak) bu dört

a) İnanç gerekçelere dayanan ve bir şeyin anlama yetimin dışında gerçekten de tam düşündüğüm olduğu gibi olduğuna kani olmamı sağlayan güçlü bir kanıttır.

İnancın gerekçelere dayanan güçlü bir kanıt olduğunu söylüyorum, çünkü onu hem daima şüpheli ve hataya açık olan kanıdan, hem de gerekçelere dayalı kanaate dayanmayıp, şeyin kendisiyle dolaysız bir birlik içinde olan bilimden de ayırmak istiyorum.

Şeyin anlama yetimin dışında *gerçekten de tam* anlama yetimde olduğu gibi, diyorum; *gerçekten*, çünkü gerekçeler beni bu konuda yanılgıya düşüremez, aksi takdirde, kanıdan farklı olmazlardı; *tam [düşündüğüm gibi]* çünkü şeyin gerçekte ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini bana ancak o söyleyebilir, aksi takdirde bilimden farklı olurdu; *[anlama yetimin] dışında*, çünkü içimizdekini değil, dışımızdakini idrakle anlamamızı o sağlar.

sayının birbiriyle orantılı olması gerektiğini söyleyebilir ama bu böyle olsa bile, söz konusu orantılılıktan kendisinin dışında bir şeyden bahseder gibi bahseder. Gelgelelim, orantılılığı bizim dördüncü örnekte gösterdiğimiz şekilde görmeye başlarsa, o zaman bunun doğrulukla böyle olduğunu söyler, çünkü bu onun dışında değil, içindedir. Doğru inancın ilk etkisi üzerine bu kadar söz yeter.

[3] Doğru inancın ikinci etkisiyse, bize daha berrak bir kavrayış sunması, ki bizi Tanrı'yı sevmeye yönelten de bu kavrayıştır, ve içimizde değil de dışımızda olan şeyleri akılla algılamamızı sağlamasıdır.

[4] Doğru inancın üçüncü etkisi, bize iyinin ve kötünün bilgisini sağlaması ve yok edilmesi gereken tüm tutkuları göstermesidir. Ayrıca kanıdan gelen bu tutkular, yukarıda da söylediğimiz üzere, büyük bir kötülüğe meyyal olduğundan, bunlarda neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlayabilmek için bu ikinci tür bilgiyle nasıl elendiklerini görme zahmetine değerdir.

[b]Bunu uygun şekilde yapabilmek için, daha önce kullandığımız yöntemi kullanarak, söz konusu tutkuları yakından inceleyelim ki, hangilerini tercih edip hangilerini reddetmemiz gerektiğini bilebilelim. Ama buna gelmeden önce, insanın iyiliğinin ve kötülüğünün ne olduğuna kısaca değinelim.

[5] Tüm şeylerin her ne iseler zorunlu olarak öyle olduğunu ve *Doğada iyi ve kötü diye bir şey bulunmadığını* daha önce söylemiştik. Dolayısıyla, insanın [bu bakımdan] her ne olması gerektiğini düşünüyorsak, bunun sadece onun cinsiyle ilgili olması gerekir ve *bir akıl varlığından* başka bir şey değildir bu. Dahası, zihnimizde yetkin insana dair bir fikir oluştuğunda, bu [fikir] (kendimizi yokladığımızda) böyle bir yetkinliğe ulaşmanın bir yolu olup olmadığını görmemize neden olabilir.

[6] Dolayısıyla, bu yetkinliğe ulaşmamıza yardımcı olan her şeye iyi; bizi bu yetkinliğe ulaşmaktan alıkoyan ya da bu yolda bize yardımcı olmayan her şeye kötü diyoruz.

[7] Öyleyse, diyorum ki, insanın iyiliğine ve kötülüğüne ilişkin bir şey söylemek istersem, yetkin bir insan tasavvur edebilmem gerekir. Zira,

b) [Kenar Notu] Doğru inancın dördüncü etkisi için bkz. I. Kısım. Burada doğruluğun ve yanlışlığın neye dayandığı gösterilmektedir.

sözgelimi Adem'in iyiliğinden ve kötülüğünden bahsedersem, gerçek bir varlığı bir akıl varlığıyla karıştırmış olurum – ki gerçek bir filozofun ileride yahut başka bir vesileyle açımlayacağımız gerekçelerle titizlikle kaçınması gereken bir şeydir bu.

[8] Adem'in yahut başka herhangi bir tekil varlığın akıbetinden sonu dışında haberdar olmadığımız için, buradan çıkan sonuç, insanın akıbeti konusunda söyleyebileceklerimizin[c] anlama yetimizin oluşturduğu ve bir akıl varlığı olmasından ötürü akıbetini bilebileceğimiz yetkin insan fikrine dayandırılması gerektiğidir. Ayrıca, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yetkin insanın iyiliklerini ve kötülüklerini de bilebiliriz, ki bunlar sadece düşünme tarzlarından ibarettir.

[9] O halde, yavaş yavaş asıl noktaya gelelim: Ruhun duygu, tutku ve edimlerinin algıdan kaynaklandığını daha önce belirtmiştik. Algıyı da *salt duyum*, *deneyim*, *inanç* ve *açık seçik bilgi* olmak üzere dörde ayırmıştık. Artık dördünün de etkilerini bildiğimize göre, bunlar arasında en yetkin olanın dördüncüsü, yani açık seçik bilgi olduğu aşikârdır. Zira kanı bizi yanıltır; doğru inanç sadece gerçekten sevgiye değer olan şeylere gözümüzü açarak, bizi gerçek bilgiye götüren bir yol olmasından ötürü iyidir. Dolayısıyla, peşine düştüğümüz nihai amaç ve bildiğimiz en mükemmel şey, doğru bilgidir.

[10] Ama bu doğru bilgi de kendisine sunulan nesneler bakımından ayrılır. Bilginin kendisini birleştireceği nesne ne kadar iyiyse, kendisi de o kadar iyidir. Bu nedenle, en yetkin insan en yetkin varlık olan Tanrı'yla birleşen ve onu idrak eden insandır.

[11] Tutkularda veya duygularda neyin iyi, neyin kötü olduğunu bulabilmek için, bunları, yukarıda da önerdiğimiz gibi, ayrı ayrı ele alalım. Önce hayret. Bu ya cehaletten ya da önyargıdan doğan bir tutku olduğundan, bu duyguya meyilli olan kişilerde rastlanan bir yetkinsizliktir. Bir yetkinsizlik diyorum, çünkü hayret tek başına herhangi bir kötülüğe yol açmaz.

c) Zira herhangi bir tekil mahlûktan hareketle yetkin bir fikir türetemeyiz; çünkü, ister yetkin olsun ister olmasın, bu fikrin yetkinliği, yetkin bir tümel fikir ya da bir ***akıl varlığı*** dışında hiçbir şeyden çıkarsanamaz.

V
Sevgi Üstüne

[1][3] Demek ki, sevgi bir şeye ilişkin algımızdan ve bilgimizden kaynaklanır ve bu şey kendini daha büyük ve muhteşem olarak gösterdikçe, sevgimiz de giderek daha da artar.

[4] Kendimizi sevgiden iki şekilde kurtarmamız mümkündür: ya daha iyi bir şeyin bilgisi yoluyla ya da sevdiğimiz, büyük ve muhteşem saydığımız şeyin, beraberinde ziyadesiyle ıstırap getirdiğini keşfederek.

[2][5] Ama sevgi aynı zamanda öyledir ki, (hayret ve diğer tutkularda yaptığımızın tersine) kendimizi hiçbir zaman ondan kurtarmaya çabalamayız. Bunun iki nedeni vardır: (1) çünkü bu imkânsızdır; (2) çünkü ondan kurtulmamamız zorunludur.

[3] Sevgiden kurtulmak imkânsızdır çünkü o bize değil, sadece ve sadece nesnede bulduğumuz iyiliğe veya yarara bağlıdır. Nesneyi sevmememiz için, onu daha önceden bilmemiş olmamız gerekir. Bu da bize veya özgür seçimimize bağlı bir şey değildir. Zira hiçbir şey bilmiyor olsaydık, biz de, kuşkusuz, bir hiç olurduk.

[4] Öyleyse, ondan kurtulmamamız bir kaçınılmaz ve zorunludur, çünkü doğamızın zayıflığını göz önünde tutunca, birleştiğimiz ve bizi güçlendiren bir şeyin tadına varmasaydık, biz de varolamazdık.

[1] O halde, sevgi bir şeyin tadına varmaktan ve onunla birleşmekten başka bir şey değildir. Sevgiyi kişinin tadına varmayı ve birleşmeyi amaçladığı nesnenin niteliklerine göre sınıflandırıyoruz.

[5][2] Bazı nesneler özünde bozulabilirdir; bir de nedenlerinden dolayı bozulamaz olan diğer nesneler vardır; ama üçüncü bir tanesi [nesne] vardır ki, bunlar sadece kendi güç ve kapasitelerinden ötürü sonsuz ve bozulamazdır.

O halde, bozulabilir türdeki nesnelerin hepsi, öteden beri varolmamış olan veya bir başlangıcı olan tekil şeylerdir.

[a]İkinci türden nesneler ise tekil tarzların nedeni olduğunu söylediğimiz tüm o tarzlardır.

Ama üçüncüsüne gelince, o Tanrı'dır yahut bir ve aynı addettiğimiz, Hakikat bildiğimiz şeydir.

[6] Bu üç tür nesne arasından hangisini seçmeli, hangisini reddetmeliyiz? Bozulabilir olanlar söz konusu olduğunda, –çünkü, dediğimiz gibi, doğamızın zayıflığı, varolmamız için bir şeyi sevmemizi ve kendimizi onunla birleştirmemizi gerektirir– şurası muhakkak ki, bunları sevmek ve kendimizi onlarla birleştirmek doğamızı hiçbir şekilde güçlendirmez. Çünkü bunlar zayıftır ve bir kötürüm diğer bir kötürüme omuz veremez. Ayrıca, bunlar bize bir katkı sağlamamakla kalmaz, zarar bile verir.

Zira Sevginin anlama yetimizin iyi ve muhteşem olarak değerlendirdiği bir nesneyle birleşme olduğunu söylemiştik; ve bunu söylerken, seven ile sevilenin bir ve tek olacak veya birlikte bir bütün oluşturacak şekilde bir araya geldiği bir birleşmeyi kastediyoruz. Demek ki, bozulabilir şeylerle birleşen biri istisnasız bedbahttır. Çünkü sevdiği şeyler onun gücünün dışında olduğu ve nice rastlantıya tabi olduğu için, bir etkiye maruz kaldıklarında, kişinin kendini onlardan kurtarabilmesi olanaksızdır.

a) [Kenar Notu] Yani, ancak nedenlerinden ötürü bozulamaz olan nesneler. Bkz. I. Bölüm, VII. ve VIII. Kısımlar.

Buradan vardığımız sonuca gelince, bozulabilir (olmakla birlikte gene de bir nebze öze sahip olan) şeyleri seven kişi bunca bedbahtsa, hiç özü olmayan şeref, servet ve duyusal hazzı sevenler kim bilir ne denli bedbaht olacaktır?

[7] O halde, Aklın böyle bozulabilir şeylerden kendimizi mahfuz tutmamızı bize nasıl salık verdiğini göstermek için bu kadar söz yeter. Zira az önce söylediklerimiz bu şeylere yönelik sevgide saklı yatan zehri ve kötülüğü bize açıkça göstermektedir. Gene de, bu şeylerin tadına varmak suretiyle kendimizi alıkoyduğumuz iyinin nasıl muhteşem ve mükemmel olduğunu fark ettiğimiz zaman bunu kıyas kabul etmez bir açıklıkla göreceğiz.

[8] [b]Bozulabilir olan şeylerin gücümüz dışında olduğunu daha önce belirttik. Şimdi bununla ne kastettiğimizi gerektiği şekilde anlatalım. Bunu söylerken, bizim hiçbir şeye bağlı olmayan özgür birer neden olduğumuzu kastetmiyoruz. Bazı şeylerin gücümüzün sınırları dahilinde, bazılarınınsa dışında olduğunu söylerken, *gücümüzün sınırları dahilinde olan* şeylerle kastımız parçası olduğumuz Doğanın düzeni yoluyla ya da Doğayla birlikte meydana getirdiğimiz şeylerdir. *gücümüzün sınırları dışında* olan şeylerle kastımızsa, bizim dışımızda olan ve Doğa tarafından oluşturulduğu haliyle fiili özümüzle alakası olmamalarından ötürü bizim etkimizle herhangi bir değişime uğramayan şeylerdir.

[9] Şimdi ikinci türden nesnelere geçelim. Bunlar her ne kadar sonsuz ve bozulamaz olsa da, bu onların kendi gücünden kaynaklanmaz. Ayrıca, meseleye daha yakından baktığımızda, bunların doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı tarzlardan[c] başka bir şey olmadığını hemen fark ederiz. Onların doğası bu yönde olduğundan, aynı zamanda Tanrı'ya ait bir kavrama sahip olmadıkça onları da kavrayamayız. Tanrı yetkin olduğu için, Sevgimiz zorunlu olarak ona dayanmak durumundadır. Kısacası, anlama yetimizi iyi kullandığımız müddetçe, Tanrı'yı sevmemek bizim için imkânsızdır.

b) [Kenar Notu] Gücümüzün sınırları dışında olan veya bize bağlı olmayan şeyler. Bkz. (6). Dolayısıyla, nedenlerinden ötürü bozulamaz olan şeylerle, yani ortaya koyduğumuz ikinci türden nesnelerle de kendimizi birleştirmemiz gerekir.

c) [Kenar Notu] Bunlar doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı tarzlardan başka bir şey olmadıklarından, onlarla birleşemeyiz. Tanrı'nın bilgisine sahip olmadan onların bilgisine de sahip olamayacağımızdan, onları sevmemiz de mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın bilgisine sahip olunca, onu sevmekten başka bir şey gelmez elimizden.

[10] Bunun nedenleriyse açıktır:

Birincisi, sadece Tanrı'nın varlığa sahip olduğunu, tüm diğer şeylerinse bir varlığa sahip olmayıp tarzlardan ibaret olduğunu anladığımız için. Ayrıca, tarzlar doğrudan doğruya bağlı oldukları varlık anlaşılmaksızın tam olarak anlaşılamayacağı için, ki şunu daha önce gösterdik: halihazırda bir şeyi seviyorken, başka bir şeyi sevdiğimiz şeyden daha iyi bilir duruma geldiğimiz zaman, her zaman derhal o şeyin üzerine düşer ve ilk sevdiğimiz şeyi bırakırız. Buradan çıkan tartışmasız sonuçsa, her tür yetkinliği tek başına kendinde barındıran Tanrı'nın bilgisine nail olduğumuzda, onu sevmeden edemeyeceğimizdir.

[11] İkinci olarak, şeylerin bilgisi hususunda anlama yetisini iyi kullanmak, onları nedenleri bakımından bilmemizi gerekir. Şimdi, Tanrı tüm diğer şeylerin ilk nedeni olduğuna göre, Tanrı'nın bilgisi şeylerin doğasına, tüm diğer şeylerin bilgisine göre önceliklidir, çünkü tüm diğer şeylerin bilgisi ilk nedenin bilgisinden sonra gelmek durumundadır.

Gerçek sevgi daima sevilen şeyin mükemmel ve iyi olduğu bilgisinden kaynaklanır. Buradan da, sevginin en güçlü, herhangi başka bir şeydense, efendimiz Tanrı'ya yağacağından başka ne sonuç çıkabilir? Çünkü bir tek o muhteşemdir ve mükemmelen İyidir.

[12] Sevgiyi nasıl güçlü kıldığımızı ve sevginin nasıl sadece Tanrı'ya dayanması gerektiğini böylece görmüş olduk. Sevgi hakkında söylememiz gereken daha öte şeyleri son tür bilgiyi ele alırken söylemeye çalışacağız. Şimdi, hangi "tutkuları" kabul edip, hangilerini reddetmemiz gerektiği hakkındaki, vaat ettiğimiz soruşturmaya dönelim.

VI
Nefret Üstüne

[1] Nefret bize fenalığı dokunmuş olan bir şeyden kaçınma İsteğidir. Eylemlerimizi iki şekilde, yani tutkularla veya tutkulardan azade olarak gerçekleştirdiğimizi burada belirtmiş olalım. Tutkularla gerçekleştirilen bir eyleme verilebilecek genel bir örnek, efendilerin hata yapan kölelerine muamelesidir, çünkü genellikle öfkenin eşlik ettiği bir muameledir bu. Sokrates ise bize tutkulardan azade eylemin bir örneğini sunuyor. Anlatılana göre, Sokrates kölesinin hatalı davranışını onu cezalandırarak düzeltmek durumunda kaldığında, ona öfkeli olduğunun ayırtında olduğu müddetçe bunu yapmazmış.

[2] Eylemlerimizi ya tutkuların etkisiyle ya da tutkulardan azade olarak gerçekleştirdiğimizi anladığımıza göre, bize engel teşkil eden bu türden şeylerin, gerektiğinde, duygularımız işin içine girmeden ortadan kaldırılabileceğini açıkça görüyoruz. Bu durumda, hangisi daha iyidir: Şeylerden Tiksinti ve Nefretle kaçınmak mı yoksa duygularımızı işin içine katmadan (ki bunu olanaklı sayıyoruz) aklın gücüyle onlara tahammül etmek mi?

Öncelikle, tutkulardan azade bir şekilde yapmamız gereken şeyler yaptığımızda, bundan hiçbir kötülük gelmeyeceği kesindir. Hem,

iyilikle kötülük arasında bir orta yol olmadığına göre, anlıyoruz ki, tutkuyla hareket etmek kötüyse, tutkudan azade hareket etmek iyidir.

[3] Gene de, şeylerden Nefret ve Tiksinmeyle kaçınmakta herhangi bir kötülük olup olmadığına bakalım.

Kanıdan kaynaklanan Nefrete gelince, bunun içimizde bir yer tutmaması gerekir. Zira biliyoruz ki, bir ve aynı şey (tıpkı şifalı bitkilerde hep olduğu gibi) bir vakit bizim için iyiyken, başka bir vakit kötüdür. Bu da bizi netice itibariyle şu soruya götürür: Nefret içimizde sadece kanıdan mı kaynaklanır yoksa doğru muhakemeden kaynaklandığı da olur mu? Nefretin ne olduğunu açıkça izah etmek ve onu tiksinmeden ayırt etmek bu soruya cevap vermek açısından bize faydalı görünüyor.

[4] O halde, diyorum ki, Nefret bize bilerek ve isteyerek kötülük etmiş birine karşı ruhta uyanan bir duygudur. Fakat Tiksinme içimizde, ya anladığımız ya da tiksindiğimiz şeyin kendi doğasından kaynaklandığını farz ettiğimiz bir sıkıntı veya incinme yaratan şeye karşı uyanan duygudur.

Doğası gereği diyorum, zira bunun böyle olduğunu düşünmesek, o şey bizi engellese veya bize zarar verse bile, bilakis ondan bir fayda beklediğimiz için, ondan kaçınmayız – bir taşla veya bıçakla yaralanıp da, sırf yaralandı diye ondan tiksinmeyen biri gibi.

[5] Bunu belirttiğimize göre, her iki duygunun etkilerine kısaca bakalım. Şu halde, Nefret kedere yol açar; Nefret büyükse, öfkeye yol açar, ki öfke, sadece (nefret gibi) nefret edilen şeyden sakınmakla kalmaz, mümkünse onu ortadan kaldırmaya çabalar. Bu büyük Nefret ayrıca Hasede de yol açar.

Buna karşılık, Tiksinti de bir ölçüde kedere yol açar, çünkü gerçek olmasından ötürü kendine ait bir öz ve yetkinliğe de sahip olmak zorunda olan bir şeyden kendimizi mahrum bırakmaya çabalarız.

[6] Öyleyse, buraya kadar söylenenlerden kolayca anlaşılabileceği gibi, aklımızı iyi kullandığımızda, herhangi bir şeye karşı Nefret veya Tiksinti duymayız, çünkü bu durumda [bu gibi duygulara sahipken] kendimizi her bir şeydeki yetkinlikten mahrum bırakırız. Dahası, aklımız sayesinde herhangi birine karşı hiçbir zaman Nefret besleyemeyeceğimizi de görürüz, çünkü Doğada bulunan herhangi bir şeye ilişkin bir isteğimiz varsa, ya kendimiz için ya da o şeyin kendisi için bunu hep daha iyi bir isteğe dönüştürmemiz gerekir.

[7] Ayrıca, yetkin kişi halihazırda bildiğimiz ya da gözümüzün önünde olan tüm şeylerin en iyisi olduğundan, [insanları] daima bu yetkin duruma getirmeye çalışmak hem bizim hem de tek tek herkes için çok daha iyidir. Çünkü ancak o zaman biz onlara, onlar bize en büyük faydayı sağlar.

Bizim için bunu yapmanın yolu, onlara daima Vicdanımızın bize sürekli öğretip salık verdiği şekilde davranmaktır. Çünkü bu bizi yıkıma değil, bilakis daima selamete götürür.

[8] Sonuç olarak, diyoruz ki, sevgi ne kadar yetkinlik barındırıyorsa, Nefret ve Tiksinti de o kadar yetkinsizlik barındırır. Çünkü sevgi daima gelişime, güçlenmeye ve artışa yol açar, ki yetkinliktir bu. Buna karşın, Nefret daima kasavete, zayıflığa ve yıkıma götürür, ki yetkinsizliğin ta kendisidir bu.

VII
Neşe ve Keder Üstüne

[1][a] Buraya kadar anlattıklarımızdan, nefret ile hayretin, anlama yetisini olması gerektiği gibi kullananlarda yeri olamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdiyse, aynı yolda ilerleyecek ve diğer tutkulardan bahsedeceğiz. İlk olarak Arzu ve Neşeyle[b] başlayalım.

Bunlar sevgiyle aynı nedenlerden kaynaklandığından, bunlar hakkında, daha önce söylediklerimizi hatırlamamız gerektiği dışında söyleyecek bir şeyimiz yok. O yüzden, bunları burada bırakıyoruz.

[2] Bu tutkulara, sadece kanı ve kanıdan ileri gelen hatadan kaynaklandığını söylediğimiz Kederi de ekleyelim. Zira keder iyi bir şeyin kaybından ileri gelir.

a) [Kenar Notu] Arzu ve Neşe üstüne. İnancın üçüncü etkisinin ne olduğu, bunları bize izah edecek.

Şunların her biri neşenin belirli bir türüdür: Umut, her ne kadar bir parça üzüntüyle katışık olsa da; 2. Güven; 3) Gülme; 4) Şeref.

b) [Kenar Notu] Bunlarla başlamamızın nedeni, V. ve VI. Kısımlardan da anlaşılacağı üzere, Sevgiyle aynı nedenden kaynaklanmalarıdır.

Yapıp ettiğimiz her şeyin ilerleme ve gelişmeye yönelik olması gerektiğini daha önce belirtmiştik. Ama şurası da muhakkak ki, kederli olduğumuz sürece kendimizi böyle şeyler yapma kudretinden yoksun kılarız. Bu yüzden, kendimizi kederden muaf kılmamız gerekir. Bunu da, şayet gücümüzün sınırları dahilindeyse, kaybettiğimiz şeyi yeniden kazanmanın yollarını düşünerek yapabiliriz. Öte yandan, bunu yapmak gücümüzün sınırlarını aşıyorsa bile, kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği tüm o ıstıraba düşmemek için Kederi gene de defetmemiz gerekir. Hangisini yaparsak yapalım, Neşe eşlik etmek durumundadır. Zira kaybedilen iyi bir şeyi arzulayıp beslediğimiz bir kötülük yoluyla geri kazanmayı ve kurtarmayı istemek aptalcadır.

[3] Netice itibariyle, anlama yetisini gereğince kullanan kişinin önce Tanrı'yı bilmesi gerekir, çünkü Tanrı, yukarıda da kanıtladığımız gibi, en üstün iyidir ve mutlak iyidir. Buradan çıkan tartışmasız sonuçsa, anlama yetisini gereğince kullanan birinin Kedere düşemeyeceğidir. Peki ya nasıl? Mutlak iyi olan ve her türden Neşe ve memnuniyeti olanca eksiksizliğiyle kendinde barındıran o iyiyi mesken tutar da ondan.

VIII
İtibar ve İstihfaf Üstüne

[1][a] Şimdi de İtibar ve İstihfafa, Yerinde Kendine Saygı ve Tevazu ile Kibir ve Kendini Aşağılamaya değinelim. İyi ve kötü yanlarını birbirinden ayırmak için, bunları tek tek ele alacağız.

[2] İtibar ve İstihfaf sadece bir şeyin büyük veya küçük olduğuna hükmettiğimizde ortaya çıkar, büyük ya da küçük olan bu şey ister içimizde ister dışımızda olsun.

[3] Yerinde Kendine Saygı bizim dışımızdaki şeylere uzanmaz ve sadece kendi yetkinliğini tutkudan azade olarak ve başkalarının ona duyduğu itibara bakmaksızın kendi gerçek değerince bilen kişiye atfedilir.

[4] Tevazu, kişi başkalarının ona yönelik horgörüsüne bakmaksızın kendi yetkinsizliğini bildiğinde ortaya çıkar; mütevazı kişinin dışındaki herhangi bir şeye uzanmaz.

a) [Kenar Notu] Yani, inancın üçüncü etkisinin bunlarda ne fark yarattığı.

[5] Kibir, kişi kendine kendinde bulunmayan bir yetkinlik atfettiğinde ortaya çıkar.

[6] Kendini Aşağılama, kişi kendine ait olmayan bir yetkinsizliği kendine atfettiğinde ortaya çıkar.

Burada, ağızlarından çıkanı kastetmeksizin sırf başkalarını aldatmak için kendini aşağılayan riyakârlardan değil, kendileri hakkında söyledikleri gibi yetkinlikten uzak olduklarına inananlardan bahsediyorum.

[7] Buraya kadar söylediklerimizden, söz konusu "tutkuların" her birindeki iyi ve kötü yanlar yeterince açık görülüyordur.

Yerinde Kendine Saygı ve Tevazu söz konusu olduğunda, bunlar kendi üstünlüklerini kendileri ortaya koymaktadır zaten. Zira bunlara sahip olan kişinin kendi yetkinliğini ve yetkinsizliğini kendi değerince bildiğini söylemiştik. Ve bu, aklın da bize salık verdiği gibi, kendi yetkinliğimize ulaşmanın başlıca yoludur. Çünkü kendi kudretimizi ve yetkinliğimizi doğru bir şekilde bildiğimiz takdirde, bu sayede iyi amacımıza ulaşmak için ne yapmamız gerektiğini de açıkça görürüz. Keza, kendi noksanlığımızı ve kudretsizliğimizi bilirsek, neyden kaçınmamız gerektiğini de görürüz.

[8] Kibir ve Kendini Aşağılamaya gelince, tanımları bunların bir çeşit hatadan kaynaklandığına delalet etmektedir. Zira Kibrin kendine aslında sahip olmadığı bir yetkinlik hamleden kişiye atfedildiğini söyledik. Kendini Aşağılama ise bunun tam tersidir.

[9] Bu söylenenlerden açıkça anlaşılıyor ki, Kibir ve Kendini Aşağılama ne kadar kötü ve yıkıcıysa, Yerinde Kendine Saygı ve gerçek Tevazu da bir o kadar iyi ve hayırlıdır. Çünkü bu sonuncular onlara sahip olanları iyi bir duruma getirmekle kalmaz, en üstün selametimize götüren gerçek birer merdiven işlevi de görür.

Buna karşılık, ilk saydıklarımızsa bizi kendi yetkinliğimize ulaşmaktan alıkoymakla kalmaz, bizi külliyen yıkıma sürükler. Kendini Aşağılama, bizi yetkinleşmek için yapmamız gerekenden alıkoyan tutkudur. Buna, insanın herhangi bir hakikate erişebileceğini reddeden ve bu reddiyeyle kendilerini hakikatten mahrum bırakan Şüphecilerde rastlarız. Kibirse, bizi dosdoğru yıkımımıza götüren şeyleri üstlenmemize neden olan tutkudur. Buna da, Tanrı'yla mükemmel bir uyum içinde oldukları

veya olageldikleri sanısına kapılan tüm o kişilerde rastlarız; tehlike nedir bilmeden her şeye gözü kapalı dalan bu kişiler kibirleriyle her tür riske atılır ve sonuç olarak en sefil şekilde ölürler.

[10] İtibar ve İstihfafa gelince, sevgi hakkında söylediklerimizi akılda tutmak dışında, bunlara dair söylenecek daha öte bir şey yok.

IX
Umut, Korku, vs. Üstüne

[1][a] Artık Umut ve Korku, Güven, Umutsuzluk ve Bocalama, Karakter Sağlamlığı, Azim ve Öykünme, Korkaklık, Dehşet [ve Kıskançlıktan] bahsetmeye başlayabiliriz. Her zaman olduğu gibi, bunları tek tek ele alacak ve hangilerinin bize engel teşkil ettiğini, hangilerinin yararlı olabileceğini göstereceğiz.

İster iyi ister kötü olsun, gelecek olan bir şeye ilişkin olarak sahip olduğumuz kavrayışları dikkate almamız kaydıyla tüm bunları çok kolay bir şekilde yapabiliriz.

[2] Şeyin kendisine ilişkin olarak sahip olduğumuz kavrayışlar, ya şeyi olumsal, yani, olması veya olmaması mümkün addetmek ya da zorunlulukla var oluyor addetmek şeklindedir. Bu, şeyin kendisine ilişkindir.

Şeyi kavrayan kişiye gelince, onu ya şeyin vuku buluşunu kolaylaştıracak ya da bu vuku buluşu engelleyecek bir şey yapmak zorunda olarak kavrarız.

a) [Kenar Notu] İnancın bize şu on tıtkuda **ne gösterdiği, yani** bunların bir şeye ilişkin olarak **sahip** olduğumuz kavrayıştan kaynaklandığı.

[3] Tüm bu "tutkular" işte bu kavrayışlardan ileri gelir, ki bu da şu şekilde gerçekleşir: Gelecekteki bir şeyi iyi ve vuku bulabilecek bir şey olarak kavrıyorsak, ruh bundan ötürü Umut dediğimiz bir şekil kazanır. Bu, her ne kadar belli bir kederle karışık olsa da, bir çeşit neşeden başka bir şey değildir.

Keza, gelecekte muhtemel olan şeyi kötü addediyorsak, ruh bu defa da Korku dediğimiz şekle girer.

Ama söz konusu şeyi iyi ve aynı zamanda gelmesi zorunlu bir şey olarak kavrıyorsak, ruha Güven dediğimiz o sükûnet gelir. Bu, umut gibi kederle karışık olmayan bir tür neşedir.

Öte yandan, bir şeyi kötü ve gelmesi zorunlu bir şey olarak kavradığımızda ise, bu durum ruhta bir çeşit kederden başka bir şey olmayan Umutsuzluğa yol açar.

[4] Bu bölümde ele aldığımız tutkulara ilişkin tanımlarımız buraya kadar olumlu şekilde ortaya kondu, her birinin ne olduğunu da yine aynı şekilde belirtmiş olduk. Ama bu yöntemi tersine çevirip, söz konusu tutkuları olumsuz şekilde, yani şöyle de tanımlayabiliriz: kötülüğün gelmeyeceğine yönelik umudumuz; iyiliğin gelmeyecek oluşundan duyduğumuz korku; kötülüğün gelmeyeceği konusundaki güvenimiz; iyiliğin gelmeyecek oluşundan kaynaklanan umutsuzluğumuz.

[5] Şeyin kendisine ilişkin kavrayışlardan kaynaklandıkları ölçüde bu tutkular üzerine bu kadar söz yeter. Şimdi şeyi kavrayana ilişkin kavrayışlardan kaynaklanan tutkulardan bahsetmeliyiz.

Bir şeyi gerçekleştirmek için bir şey yapmamız gerekiyor ve o şey hakkında bir karar ver[e]miyorsak, bu durumda ruh Bocalama dediğimiz şekle girer.

Öte yandan, kişi mertlikle o şeyi gerçekleştirmeye karar verirse ve bu yapılabilir bir şeyse, buna Karakter Sağlamlığı denir. Şayet bu şey gerçekleştirilmesi zor bir şeyse, bu duruma Azim veya Cesaret denir. Bununla birlikte, kişi kendisinden önce bir başkası başarıyla gerçekleştirdi diye bir şeyi yapmaya karar verdiğinde, buna da Öykünme denir.

Şayet kişi iyi bir şeye önayak olmak ve kötü bir şeyi engellemek için ne karar vermesi gerektiğini biliyor ve buna rağmen söz konusu kararı eyleme geçirmiyorsa, buna Korkaklık; daha aşırı boyutlarına ise Dehşet denir.

Son olarak, Kıskançlık kişinin halihazırda elde etmiş olduğu bir şeye tek başına sahip olma veya o şeyi kendisine saklama endişesidir.

[6] Artık bu "tutkuların" nasıl ortaya çıktığını bildiğimize göre, hangilerinin iyi, hangilerinin kötü olduğunu göstermek bizim için son derece kolay olacak.

Umut, Korku, Güven, Umutsuzluk ve Kıskançlığa gelince, bunların yanlış kanıdan doğduğu muhakkaktır. Zira, evvelce kanıtladığımız gibi, tüm şeylerin zorunlu nedenleri vardır ve hepsi de olageldikleri şekilde olagelmek durumundadır.

Güven ve Umutsuzluk ihlal edilemez nedenler düzeninde ve zincirinde bir yere sahipmiş gibi görünse de (zira burada her şey ihlal edilemez ve değiştirilemezdir), bu meseleyi gereği gibi incelediğimizde, hakikatin bundan çok uzak olduğunu anlarız. Çünkü Umut ve Korku onları öncelemedikçe, Güven ve Umutsuzluğun varolması imkânsızdır (zira varlıklarını bunlardan alırlar).

Sözgelimi, bir kimse beklediği şeyin iyi olduğunu düşünüyorsa, ruhu Umut dediğimiz şekli alır; iyi olduğunu düşündüğü şeyden eminse, ruhu Güven dediğimiz o doygunluğa ulaşır.

Güven hakkında az önce söylediklerimizin Umutsuzluk için de söylenebileceğini belirtmeliyiz. Fakat sevgi hakkında söylediklerimize bakılırsa, yetkin kişide bunların [tutkular] hiçbirine yer olamaz: çünkü bu tutkularda kendimizi bağlamamamız gereken şeylere ilişkin önkabuller söz konusudur ve (sevginin tanımında da belirtildiği gibi) değişime konudur bunlar.

Öte yandan, (nefretin tanımında da ortaya konduğu gibi) kendimizi bunlardan sakınamayız da. Bununla birlikte, bu tutkulara sahip bir kişi her zaman bu gibi bağlanım ve sakınımlara maruz kalır.

[7] Bocalama, Korkaklık ve Dehşete gelince, bunların türü ve doğası yetkinsizliklerinin göstergesidir zaten. Çünkü bizim yararımıza her ne katkıda bulunuyorlarsa, sadece olumsuz anlamda doğalarına ait eylemlerden kaynaklanır. Örneğin, bir kişi iyi olduğunu düşündüğü ama aslında iyi olmayan bir şeyi umut etmektedir. Bununla birlikte, Bocalamasından ve Korkaklığından ötürü bunu gerçekleştirecek Karakter Sağlamlığından yoksun kalır. Dolayısıyla, olumsuz anlamda ya da rastlantısal olarak, iyi olduğunu düşündüğü kötülükten muaf olur.

O halde, gerçek aklın yol göstericiliğindeki kişide bu tutkuların da yeri olamaz.

[8] Son olarak, Karakter Sağlamlığı, Azim ve Öykünmeye gelirsek, bunlar hakkında sevgi ve nefret hakkında söylediklerimizin dışında bunlara dair söylenecek başka hiçbir şey yok.

X
Suçluluk ve Pişmanlık Üstüne

[1] Şimdi, çok kısaca da olsa, Suçluluk ve Pişmanlıktan bahsedeceğiz. Bunlar sadece şaşkınlıkla ortaya çıkar; Suçluluk ancak sonrasında iyi mi kötü mü olduğuna karar veremediğimiz bir şeyi yapmış olmamızdan kaynaklanırken, Pişmanlık kötü bir şey yapmış olmamızdan ileri gelir.

[2] Anlama yetilerini zaman zaman iyi kullanan birçok kişi, onu her zaman gerektiği gibi kullanmaları için gereken disiplinden yoksun olmalarından ötürü yollarını şaşırdığı için, kimileri Suçluluk ve Pişmanlığın onları doğru yola döndürebileceği düşüncesiyle, tüm dünyanın yaptığı gibi, bunların iyi olduğuna hükmeder.

Fakat, bunları doğru şekilde ele alırsak, sadece iyi olmamakla kalmayıp, bilakis zararlı ve netice itibariyle kötü olduklarını görürüz. Zira şurası açıktır ki, Suçluluk ve Pişmanlık vasıtasıyla olmaktan ziyade, daima akıl ve hakikat sevgisi vasıtasıyla doğru yola gireriz. Ayrıca, bunlar zararlı olduğunu şimdiden kanıtladığımız, bu yüzden de kötü sayarak kurtulmaya çabalamamız gereken üzüntünün türleri olduğundan, zararlı ve kötüdür, dolayısıyla bunlardan sakınmak ve kaçınmak gerekir.

XI
Alay ve Yergi Üstüne

[1] Alay ve Yergi yanlış kanıya dayanır ve alay edende, yerende bir yetkinsizliğe işaret eder.

Bunlar yanlış kanıya dayanır çünkü alay edilen kişinin kendi eylemlerinin ilk nedeni olduğu ve bu eylemlerin (Doğadaki diğer şeyler gibi) zorunlu olarak Tanrı'ya bağlı olmadığı düşünülür.

Bunlar alay edende bir yetkinsizliğin göstergesidir çünkü alay edilen ya gülünçtür ya da değildir. Gülünç değilse, alay burada alayı hak etmeyen bir şeyle alay ettiğinden ötürü alay edenin kötü huylu olduğunu gösterir. Buna karşılık, alay edilen gülünçse, alay burada alay edenin alay edilende, alayla değil iyi sebeplerle geliştirmesi gereken bir yetkinsizlik bulduğunu gösterir.

[2] Gülme başkasına değil, olsa olsa kendinde iyi bir şey fark eden kişiye aittir; ve neşenin belli bir türü olduğundan, onunla ilişkili olarak neşe hakkında söylenenler dışında söylenecek bir şey yoktur.

Ben burada, coşku verici bir hareketin ortaya çıkardığı türde gülmeden değil, kişiyi güldüren belli bir fikrin ortaya çıkardığı türde bir gülmeden

bahsediyorum. İkincisinin iyi veya kötüyle bir ilişkisi olmadığından, burada buna yer vermeyeceğiz.

[3] Burada, nefret hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlatmak dışında Haset, Öfke ve Gücenme hakkında hiçbir şey söylemeyeceğiz.

XII
İtibar Düşkünlüğü, Utanç ve Utanmazlık Üstüne

[1] Şimdi kısaca İtibar Düşkünlüğü, Utanç ve Utanmazlıktan bahsedeceğiz. Bunlardan ilki, davranışları herhangi bir fayda ya da kazanç gözetilmeksizin başkaları tarafından saygı ve övgüyle karşılanan herkesin içinde duyduğu bir çeşit neşedir.

Utanç herhangi bir fayda veya zarar söz konusu olmaksızın davranışı başkaları tarafından hor görüldüğü zaman kişinin içinde oluşan bir çeşit kederdir.

Utanmazlık Utancın yokluğu veya reddidir ama bu akıl yoluyla değil, ya (çocuklarda, vahşilerde, vs. olduğu gibi) Utancın bilinmemesinden ötürü gerçekleşir ya da kişi öyle büyük bir horgörüye maruz kalmıştır ki, artık eleştirilere aldırmaksızın her şeyi yapar hale gelmiştir.

[2] Artık bu tutkular konusunda bilgi sahibi olduğumuza göre, bunlardaki kibir ve yetkinsizliği de görebiliriz. Zira İtibar Düşkünlüğü ve Utanç bunları tanımlarken belirttiğimiz gibi sadece faydalı olmamakla kalmaz, insanın kendi eylemlerinin ilk nedeni olduğu, dolayısıyla övgüye ve kınanmaya layık olduğu şeklinde hatalı bir düşünceye ve kendini beğenmeye dayandığı için, zararlı ve sakıncalıdır da.

bahsediyorum. İkincisinin iyi veya kötüyle bir ilişkisi olmadığından, burada buna yer vermeyeceğiz.

[3] Burada, nefret hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlatmak dışında Haset, Öfke ve Gücenme hakkında hiçbir şey söylemeyeceğiz.

XII
İtibar Düşkünlüğü, Utanç ve Utanmazlık Üstüne

[1] Şimdi kısaca İtibar Düşkünlüğü, Utanç ve Utanmazlıktan bahsedeceğiz. Bunlardan ilki, davranışları herhangi bir fayda ya da kazanç gözetilmeksizin başkaları tarafından saygı ve övgüyle karşılanan herkesin içinde duyduğu bir çeşit neşedir.
Utanç herhangi bir fayda veya zarar söz konusu olmaksızın davranışı başkaları tarafından hor görüldüğü zaman kişinin içinde oluşan bir çeşit kederdir.
Utanmazlık Utancın yokluğu veya reddidir ama bu akıl yoluyla değil, ya (çocuklarda, vahşilerde, vs. olduğu gibi) Utancın bilinmemesinden ötürü gerçekleşir ya da kişi öyle büyük bir horgörüye maruz kalmıştır ki, artık eleştirilere aldırmaksızın her şeyi yapar hale gelmiştir.

[2] Artık bu tutkular konusunda bilgi sahibi olduğumuza göre, bunlardaki kibir ve yetkinsizliği de görebiliriz. Zira İtibar Düşkünlüğü ve Utanç bunları tanımlarken belirttiğimiz gibi sadece faydalı olmamakla kalmaz, insanın kendi eylemlerinin ilk nedeni olduğu, dolayısıyla övgüye ve kınanmaya layık olduğu şeklinde hatalı bir düşünceye ve kendini beğenmeye dayandığı için, zararlı ve sakıncalıdır da.

[3] Gene de kastım, kişinin insanlar arasında insanlar yokmuş gibi, İtibar Düşkünlüğü ve Utanca yer yokmuş gibi yaşaması gerektiği değil. Aksine, şunu kabul ediyorum ki, bu tutkuları insanların yararı ve gelişimi için kullanma imkânına sahip olmakla kalmayıp, aksi durumda tam ve yasal olan özgürlüğümüzü kısıtlayacak olsa dahi bunu yapma olanağına sahibiz.

> Sözgelimi, bu bakımdan itibar görmek için pahalı kıyafetler giyen bir kimse, hemcinslerine olan saygısından değil, kendini beğenmeden kaynaklanan bir İtibarın peşinde koşuyordur. Buna karşılık, hemcinslerine yardımı dokunabilecek olan irfanının sırf kıyafetleri kötü diye hor görüldüğünü ve ayaklar altına alındığını gören bir kimse, hemcinslerini kazanmak ve onlara yardım etmek amacıyla onları şaşırtacak şekilde giyinerek kendini onlara benzetirse iyi bir şey yapmış olur.

[4] Utanmazlığa gelince, bu öyle bir tutkudur ki, yakışıksızlığını anlamak için sadece tanımına bakmak yeter. Nitekim, biz de bu kadarıyla iktifa edeceğiz.

XIII
Lütuf, Şükran ve Kadirbilmezlik Üstüne

[1] Şimdi de, Lütuf, Şükran ve Kadirbilmezliğe geçelim. İlk ikisiyle başlarsak, bunlar ruhun hemcinslerine iyilik yapmayı arzulaması ve iyilik yapmasına ilişkin eğilimlerdir. İyilik yapana iyilik yapıldığı zaman buna iyilik yapmayı arzulamak diyorum; biz bir iyilikle karşılaştığımızda ya da bize bir iyilik yapıldığında da, buna iyilik yapmak diyorum.

[2] Tüm insanların bu tutkuları iyi addettiğinin farkındayım elbette. Bu böyle olmakla birlikte, yetkin bir insanda bunlara yer olamayacağını söyleyebilirim. Çünkü yetkin bir insanı hemcinsine yardım etmeye yönelten şey, başka herhangi bir neden değil, büsbütün zorunluluktur. Bu bakımdan, yetkin insan kendini en imansız kişiye yardım etmek konusunda daha da yükümlü hisseder, çünkü onun daha büyük bir sefalet ve zaruret içinde olduğunu görür.

[3] Kadirbilmezlik ise, Şükranın hiçe sayılmasıdır (ikisi arasındaki ilişki utanmazlık ile utanç arasındaki ilişki gibidir) ve akıldan değil, ya açgözlülükten ya da kişinin kendini aşırı sevmesinden kaynaklanır. Bu yüzden de, yetkin bir insanda bu tutkuya yer olamaz.

XIV
Özlem Üstüne

[1][a] Tutkular hakkındaki incelememizi Özlemi ele alarak sonlandıracağız. Özlem kaybettiğimiz ve geri kazanma umudumuz olmayan iyi bir şeyin düşüncesinden kaynaklanan bir tür kederdir.

Yetkinsizliğini bize öyle bir şekilde belli eder ki, onu inceler incelemez, kötü olduğunu anlarız. Zaten bizi kolayca veya zaman zaman başarısızlığa uğratabilecek şeylere ve istediğimiz zaman sahip olamayacağımız şeylere kendimizi bağlamanın kötü olduğunu kanıtlamış tık. Özlem de bir tür keder olduğundan, kederi ele alırken belirttiğimiz gibi, ondan kaçınmamız gerekir.

[2] Bizi iyinin ve kötünün bilgisine ancak doğru kanının veya aklın götürebileceğini artık yeterince belirttiğimi ve kanıtladığımı düşünüyorum. Dolayısıyla, tüm bu "tutkuların" ilk ve esas nedeninin bilgi olduğunu kanıtladığımızda, anlama yetimizi ve aklımızı gerektiği gibi kullandığımız

a) [Kenar notu] İnancın üçüncü etkisiyle ilişkili olan bu son tutku bize iyi ile kötü arasındaki farkın Özlem olduğunu göstermektedir. Özleının ne olduğu ve neden doğduğu, yetkinsizliği ve neden böyle olduğu hakkında.

müddetçe, reddetmemiz gereken bu tutkulardan herhangi birine düşmemizin olanaksız olduğu açıkça görülecektir. Anlama yetimiz diyorum, çünkü, yeri geldiğinde de kanıtlayacağımız gibi, aklın bizi tüm bunlardan tek başına muaf kılma kudretine sahip olduğunu düşünmüyorum.

[3] Gene de burada "tutkularla" ilgili mükemmel bir noktayı kaydetmemiz gerekiyor: İyi olan tüm "tutkular" öyle bir türde ve tabiattadır ki, onlar olmaksızın ne varolabilir ne de hayatımızı devam ettirebiliriz ve bunlar, deyim yerindeyse, özünde bize aittir. Sevgi, arzu ve sevgiye mahsus olan tüm tutkular böyledir.

Öte yandan, kötü olan ve reddetmemiz gereken tutkular için bunun tam tersi geçerlidir. Onlarsız sadece çok iyi olmakla kalmayız; bize uygun varolma biçimine hakkıyla kavuşmamız da ancak kendimizi onlardan muaf kılabilmemizle mümkündür.

[4] Tüm bu anlattıklarımızı daha açık kılabilmek için her türden iyi ile kötünün temelinde belli bir nesneye yönelen sevginin bulunduğunu kaydedelim. Zira ne zaman ki sevilmeye layık olan yegâne nesneyi, yani Tanrı'yı sevmek yerine, kendi türü ve tabiatı gereği bozulabilir olan şeyleri seversek, bu bizi, sevilen nesnede meydana gelen değişimler uyarınca (çünkü söz konusu nesne birçok rastlantıya, aslına bakılırsa basbayağı yıkıma konudur) zorunlu olarak nefrete, kedere, vs. götürür. Nefret, kişi sevdiği şeyi kendisinden ayırdığı zaman; Keder, sevdiği şeyi kaybettiği zaman; İtibar Düşkünlüğü, özsevgiye bel bağladığı zaman; Lütuf ve Şükran hemcinslerini Tanrı'nın hatırı için sevmediği zaman ortaya çıkar.

Öte taraftan, bir kişi daima değişmez olan ve değişmeden kalan Tanrı'yı sevmeye vasıl olursa, bu tutkular batağına düşmek onun için olanaksızdır. Bu bakımdan, Tanrı'nın her tür iyiliğimizin ilk ve tek nedeni olmanın yanı sıra, tüm kötülüklerimizden bizi muaf tutanın da o olduğunu, değişmez ve sarsılmaz bir yasa olarak kabul ediyoruz.

[5] Son olarak, sadece Sevginin, vs. sınırsız olduğunu, yani sonsuz bir nesneye yöneldiğinden, arttıkça daha da mükemmelleştiğini kaydetmemiz gerekir. Sevginin durmaksızın artabilmesinin nedeni de budur, ki diğer tüm şeyler için olanaksız bir durumdur bu.[b] İlerleyen kısımda ruhun

b) [Kenar notu.] İleride, 23. Bölümde aynı temelde kanıtlanacağı şekliyle ruhun ölümsüzlüğü.

ölümsüzlüğünü ve bunun nasıl mümkün olabildiğini kanıtlarken bu bize muhtemelen malzeme sağlayacak.

[6] Buraya kadar doğru inancın üçüncü etkisinin bize gösterdiği her şeyi ele aldığımıza göre, artık [IV. Kısım'da değinmediğimiz] dördüncü ve son etkisinden bahsederek devam edebiliriz.

XV
Doğru ile Yanlış Üstüne

[1] Şimdi doğru kanının dördüncü ve son etkisini belirten Doğru ile Yanlışı inceleyelim. Bunun için önce doğruluk ve yanlışlığın tanımlarını verelim.

O halde, doğruluk kişinin bir şeye ilişkin olarak yaptığı, o şeyin kendisiyle bağdaşan bir olumlamadır (veya yadsımadır).

Yanlışlık ise, bir şey hakkındaki, o şeyin kendisiyle bağdaşmayan olumlamadır (veya yadsımadır).

[2] Fakat, bu böyleyken, şu ya da bu şeyi olumlamanın yahut yadsımanın salt düşüncenin tarzları olduğu ve birinin şeyle bağdaşıp diğerinin bağdaşmaması dışında aralarında hiçbir ayrım olmadığı gerekçesiyle, yanlış Fikir ile doğru Fikir arasında ya hiçbir ayrım ya da gerçek bir ayrım yokmuş da sadece akli bir ayrım varmış gibi görünecektir.

Ve bunun böyle olması gerekiyorsa, birisi çıkıp haklı olarak bir kimsenin haiz olduğu Doğruluğun ona ne faydası olduğunu, diğerinin de Yanlışlığından dolayı ne fenalığa uğradığını sorabilir. Dahası, kişi kendi kavramı veya Fikrinin söz konusu şeyle diğerinin kavramı veya fikrine kıyasla daha fazla bağdaştığını nasıl bilecektir? Sonuç olarak, nasıl olur da bir kişi yanılırken, diğeri yanılmaz?

[3] Öncelikle, hepsinden daha açık seçik olan şeylerin hem kendilerini hem de Yanlışlığı bildirdiğini, dolayısıyla kişinin bunları nasıl bilebildiğini sormanın çok saçma olduğunu söyleyerek cevap verebiliriz buna. Zira hepsinden daha açık seçik oldukları söylendiğinden, bu şeylerin izah edilmesine aracılık edebilecek başka herhangi bir açık seçikliğin olmasına imkân yoktur. Buradan çıkan sonuç da, Doğruluğun hem kendini hem de yanlışlığı aynı anda açık ettiğidir. Çünkü Doğruluk gene Doğruluk yoluyla, yani kendisi yoluyla belli olduğu gibi, Yanlışlık da gene Doğruluk yoluyla açıklık kazanır. Bununla birlikte, Yanlışlık kendini hiçbir zaman kendisi vasıtasıyla açık etmez veya bildirmez.

Bu nedenle, Doğruluk sahibi bir kişi ona sahip olduğundan şüphe edemez. Oysa, Yanlışlığa veya yanılgıya saplanmış biri aslında Doğruluğa haiz olduğunu sanabilir. Keza, rüya gören biri uyanık olduğunu sanabilse de, uyanık olan biri asla rüya gördüğü sanısına kapılmaz.

(Bu söylenenlerin ışığında, Tanrı'nın Doğruluk olduğu yahut Doğruluğun Tanrı'nın ta kendisi olduğu yollu önceki önermemizi de bir ölçüde açıklamış oluyoruz.)

[4] O halde, bir kimse Doğruluğa neden bir başkasına göre daha fazla haiz oluyor? Çünkü olumlama (veya yadsıma) fikri şeyin doğasıyla tamamen bağdaşmaktadır, bu nedenle de daha özseldir.

[5] Bunu daha iyi kavrayabilmek için anlama yetisinin (bu kelime her ne kadar tam tersi tınlasa da) tümüyle edilgin olduğunu, yani ruhumuzun daha önce sahip olmadığı başka düşünme tarzları edinecek şekilde değişime uğratıldığını göz önünde tutalım. Şimdi, bir kimse, nesnenin bütünü onun üzerinde etkide bulunduğu için filanca düşünme biçimleri veya tarzları ediniyorsa, şurası açıktır ki, o nesnenin biçimini veya niteliğini, onun kadar nedene sahip olmayan bir kişinin algıladığından tamamen farklı algılar, dolayısıyla da farklı ve daha hafif bir edimle olumlayacak veya yadsıyacak şekilde etkilenir (çünkü nesneyi birkaç veya daha az duygulanım yoluyla kendi içinde ayrımsar).

[6] Doğruluğa haiz olmayan kişiye karşılık, ona haiz olan kişinin yetkinliğini buradan anlıyoruz. İlki kolayca değiştiği ve diğeri değişmediği için, buradan, Doğruluğa haiz olanın diğerine kıyasla daha değişmez ve özsel olduğu sonucu çıkıyor. Dolayısıyla, şeyle bağdaşan düşünme tarzlarının daha fazla nedeni olduğundan, bunlar da aynı şekilde daha değişmez ve

özseldir. Bunlar şeyin kendisiyle tamamen bağdaştığı için, farklı zamanlarda şeyden farklı şekillerde etkilenmeleri ve değişime uğramaları olanaksızdır. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir şeyin özü değişmezdir. Oysa, Yanlışlık için bunların hiçbiri geçerli değildir.

Böylelikle yukarıdaki sorular tatmin edici bir şekilde cevaplanmış oluyor.

XVI
İrade Üstüne

[1][a] Artık iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ne olduğunu, yetkin bir kişinin esenliğinin de neye bağlı olduğunu bildiğimize göre, böyle bir esenliğe özgürce mi yoksa zorunlulukla mı ulaşıp ulaşmadığımızı anlamak için kendimizi araştırmaya geçebiliriz. Bunun için, onu varsayanlar açısından İradenin ne olduğunu ve Arzudan nasıl ayrıldığını soruşturmamız gerek.

[2] Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arzu Ruhun iyi saydığı bir şeye olan meylidir. Buradan da, Arzumuz dışımızdaki bir şeye yönelmeden önce, kendi içimizde bu şeyin iyi olduğuna halihazırda karar vermiş olduğumuz sonucu çıkar. O halde, bu olumlamaya veya, daha genel anlamda söylersek, olumlama ve yadsıma kudretine İrade denir.[b]

a) [Kenar notu] Doğru inancın üçüncü etki, hem de dördüncü etki uyarınca bize ne telkin ettiği.

b) Olumlama veya karar anlamında İrade doğru inançtan şu bakımdan ayrılır: İrade aynı zamanda gerçek anlamda iyi olmayana da uzanır, çünkü bu haliyle kanıda, söz konusu şey başka türlü olamayacak şekilde açıkça görülmez. Buna karşın, doğru inançta kanı hep böyledir ve böyle olmak durumundadır çünkü doğru inanç iyi Arzulardan başka bir şeye kaynaklık etmez.

Fakat [irade] sanıdan, yer yer yanılmaz ve kesinlikli olabilmesi bakımından da ayrılır; tahmin ve kestirimden mürekkep olan sanıda ise [böyle bir kesinliğe] yer yoktur.

[3] Şu halde, mesele bu olumlamamızın özgürce mi yoksa zorunlulukla mı olduğu, yani bir şeyi olumlar veya yadsırken bunu bizi böyle yapmak zorunda bırakan herhangi bir dışsal nedenle yapıp yapmadığımızdır. Bununla birlikte, kendisi yoluyla açıklanmayan veya varoluşu özüne ait olmayan bir şeyin zorunlu olarak bir dışsal nedeni olduğunu ve bir şey meydana getirecek olan bir nedenin de o şeyi zorunlu olarak meydana getirmek durumunda olduğunu daha önce kanıtlamıştık. Buradan çıkması gereken bir sonuç da, tikel olarak şu ya da bu şeyi istemenin veya bir şeyin tikel olarak şu ya da bu veçhesini olumlamanın veya yadsımanın dışsal bir nedenden kaynaklanmak durumunda olduğudur; biz de bir nedeni tanımlarken onun özgür olamayacağını belirtmiştik.

[3a] Tikel istemenin onu mevcut kılan dışsal bir nedeni olması gerektiği muhakkaktır. Zira varoluş onun özüne ait olmadığından, başka bir şeyin varoluşu yoluyla varolmak zorundadır.

> Kimilerinin iddiasına bakılırsa, [tikel istemenin] etker nedeni bir Fikir değil, insandaki İradenin kendisidir; anlama yetisi de İradenin o olmaksızın hiçbir şey yapamayacağı bir nedendir; dolayısıyla, belirlenmemiş varsayılan İrade ve keza anlama yetisi akıl varlıkları değil, gerçek varlıklardır.
>
> Benim iddiamsa şu: Bu ikisini [irade ve anlama yetisi] dikkatle değerlendirdiğimde, bana tümeller gibi görünüyorlar ve onlara gerçek herhangi bir şey atfedemiyorum. Hal böyleyken, gerçek varlıklar olsalar bile, İsteğin İradenin değişik bir tarzı, Fikrin de anlama yetisinin değişik bir tarzı olduğunu teslim etmek gerek. Buradan da zorunlu olarak, anlama yetisi ile İradenin farklı ve gerçekten birbirinden ayrı tözler olduğu sonucu çıkar. Zira değişikliğe uğratılan tözdür; tarzın kendisi değil. Şayet bu iki töze ruhun hükmettiği söylenirse, o halde ortada üçüncü bir töz var demektir.
>
> Tüm bunlar meseleyi öyle karmaşıklaştırıyor ki, ele aldığımız bu şeylere dair açık ve net bir kavrayışı imkânsız hale geliyor. Zira Fikir İradede değil, anlama yetisinde olduğundan, bir tözün tarzının başka bir töze geçemeyeceği yollu ilkeye göre, İradeden herhangi bir biçimde sevgi doğamaz. Çünkü kişinin, fikri isteyenin kudretinden kaynaklanmayan bir şeyi sevmesi çelişki barındırır.

Dolayısıyla, kesinlik kapasitesi söz konusu olduğunda buna inanç, hata ihtimali söz konusu olduğunda ise sanı denebilir.

Buna karşılık, İradenin, anlama yetisiyle olan birliğinden dolayı, anlama yetisinin anladığı şeyi kavradığını ve dolayısıyla sevdiğini söyleyecek olursanız, [cevap şu olacaktır]: Kavrama da bir kavram ve karışık bir Fikir olduğundan, o da anlama yetisinin bir tarzıdır ve, yukarıda da belirtildiği üzere, İradeyle aralarında ruhla bedeninkine benzer bir birlik bulunsa bile İradede yer tutamaz. Çünkü filozofların yaygın öğretisine uygun olarak bedenin ruhla birleşik olduğunu farz etseniz bile, beden hiçbir zaman algılamadığı gibi, ruh da yer kaplamaz. Zira bu durumda, onda iki töz tasarladığımız bir Kimera tek töz halini alabilirdi; ki bu da yanlıştır.

Ruhun hem anlama yetisine hem de İradeye hükmettiği söylenirse, bu tasavvur edilemez. Çünkü bunu söyleyerek, İradenin özgür olduğunu reddetmiş görünürüz, ki onlar bunun tam tersini savunmaktadır.

Kısacası, yaratılmış bir sonlu töz varsayımına yönelik tüm itirazlarımı sıralamak gibi bir isteğim yok. Bunun yerine, İrade Özgürlüğünün süreğen bir yaratımla tamamen bağdaşmaz olduğunu, yani, Tanrı'nın [bir şeyi] varlıkta tutmasının [onu] yaratırkenki edimin aynısını gerektirdiğini ve bu edim olmaksızın o şeyin bir an için varolamayacağını kısaca göstermekle yetineceğim. Şayet bu böyleyse, [iradeye] hiçbir şey atfedilemez. Bunun yerine, Tanrı'nın bir şeyi olduğu gibi yaratmış olduğunu söylemek gerekir; zira bir şey kendisi dolayımıyla bir şey meydana getirmek şöyle dursun, varolurken kendisini muhafaza etme gücüne bile sahip değildir. Şayet biri çıkar da, ruhun isteği kendisinden hasıl ettiğini söylerse, o zaman şunu sorarım: Hangi güçle? Evvelce sahip olduğu güçle olamaz, çünkü artık o yoktur. Şimdi sahip olduğu güçle de olamaz, çünkü sürekli yaratılmakta olduğundan, kısacık bir an için bile varolmasını veya var kalmasını sağlayacak böyle bir güce sahip değildir. Demek ki, kendisini muhafaza etme veya herhangi bir şey meydana getirme gücüne sahip hiçbir şey olmadığından, elimizde kalan tek sonuç, sadece Tanrı'nın tüm şeylerin etker nedeni olduğu, olmak zorunda olduğu ve her türden İsteğin onun tarafından belirlendiğidir.

[4] Muhtemelen, bu söylediklerim, gerçekten Doğada olan tikel şeylerden ziyade *Akla ait Varlıklar*la meşgul olmaya alışık olanları tatmin etmeyecektir. Onlar böyle yaparak *Akla ait Varlığı* olduğu gibi değil, bir *Gerçek Varlık* olarak değerlendiriyorlar. Zira insan kâh şu kâh bu İsteğe sahip olduğundan, tıpkı şu ya da bu insana bakarak insan Fikrini

oluşturduğu gibi, ruhunda da İrade dediği tümel bir tarz oluşturuyor. Aklın varlıklarıyla gerçek varlıkları birbirinden yeterince ayırt edemediği için de, sonuç olarak aklın varlıklarını Doğada gerçekten bulunan şeyler olarak düşünmeye ve böylece kendisini bazı şeylerin nedeni olarak varsaymaya başlıyor.

Tartıştığımız meseleyi ele alırken de az rastlanan bir durum değil bu. Zira birine insanın neden şunu ya da bunu istediğini sorarsanız, size cevabı şu oluyor: Çünkü onun bir İradesi var. Ne var ki, yukarıda da belirttiğimiz üzere, İrade şu veya bu isteğin bir Fikrinden ibaret olduğu için (dolayısıyla, Gerçek bir Varlık olmayıp, bir düşünme tarzından, *Akla ait bir Varlık*tan ibaret olduğu için), onunla hiçbir şey meydana getirilemez. Çünkü hiçbir şeyden *hiçbir şey çıkar.* Bundan dolayı, İradenin Doğada bulunan bir şey değil, sadece bir kurgu olduğunu gösterdiğimiz zaman, onun özgür olup olmadığını sorgulamamıza gerek olmadığını düşünüyorum.

[5] Sadece bir düşünme tarzı olduğunu gösterdiğimiz tümel İrade için değil, bazılarının olumlama veya yadsıma içinde varsaydığı, şuna veya buna yönelik tikel isteme için de söylüyorum bunu. Yalnızca buraya kadar söylediklerimizi dikkate alan herkes bunu açıkça görecektir.[c] Çünkü anlama yetisinin tamamen edilgin olduğunu, yani şeylerin özüne ve varoluşuna ilişkin ruhtaki bir algı olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla, şeye ilişkin bir şeyi olumlayan veya yadsıyan hiçbir zaman biz değilizdir; bizim içimizde kendisine ilişkin bir şeyi olumlayan veya yadsıyan, o şeyin kendisidir.

[6] Muhtemelen bunu kabul etmeyenler çıkacaktır, çünkü onlara bakılırsa, onlar şeye ilişkin olarak o şey hakkında bildiklerinden başka şeyleri de olumlayabilmekte veya yadsıyabilmektedir. Ama böyle düşünmelerinin tek sebebi, ruhun [şeyin ifade edildiği] kelimelerden ayrı ya da azade bir biçimde şeye ilişkin olarak sahip olduğu kavrama dair hiçbir fikirlerinin olmamasıdır. (Bizi böyle yapmaya sevk eden gerekçeler söz konusu olduğunda), kelimelerle veya başka yollarla, başkalarına, şeyi bildiğimizden başka bir şey olarak ifade edebileceğimiz doğrudur elbette. Bununla birlikte, ne kelimelerle ne de başka herhangi bir yolla, şeyler

c) [Kenar notu] Sadece XV. Kısım'da anlama yetisine ilişkin olarak verdiğimiz tanımı göz önünde tutan herkes.

hakkında, düşündüğümüzden farklı şekilde düşünüyor kılamayız kendimizi. Sadece anlama yetilerini bir kez dikkate alan herkes, kelimelerin veya başka sembollerin kullanımından bağımsız olarak, bunun imkânsız olduğunu görecektir.

[7] Ama buna karşıt olarak, şu itirazda bulunanlar çıkabilir: Şayet bizde kendisini [kendisine ilişkin bir şeyi] olumlayan ya da yadsıyan biz değil de, sadece şeyin kendisi ise, bu durumda, şeyle bağdaşanlar dışında hiçbir şey olumlanıp yadsınamaz, bu durumda da yanlışlık diye bir şey yoktur. Zira yanlışlığın bir şeyde o şeyle bağdaşmayan, yani şeyin de kendisine ilişkin olarak olumlayıp yadsımadığı bir şeyi olumlamak (veya yadsımak) olduğunu söylemiştik.

Ne var ki, ben bu itirazın ancak doğru ile yanlış konusunda önceden söylediklerimizi gereğince hesaba katmamız koşuluyla cevaplanabileceği düşüncesindeyim. Çünkü şöyle söylemiştik: *ister doğru ister yanlış olsun, kendisine ilişkin olarak olumlanan veya yadsınan şeyin nedeni nesnedir, demek ki, biz nesneden gelen bir şeyi algıladığımız için nesnenin (biz onun hakkında yok denecek kadar az şey biliyor olsak da) bir bütün olarak kendisine ilişkin olarak bunu olumladığını ve yadsıdığını farz ederiz.* Buna en çok da bir tarzı veya fikri nesnenin kendileri üzerinde yaptığı ufak bir etkiden dolayı kolaylıkla kabul eden zayıf ruhlarda rastlanır. Zaten onlarda bunun ötesinde bir olumlama veya yadsıma söz konusu değildir.

[8] Son olarak, bazen istediğimiz bazen de istemediğimiz birçok şeyin olduğu, sözgelimi bir şeye ilişkin olarak olumladığımız ve olumlamadığımız, doğru olduğunu söylediğimiz ve söylemediğimiz birçok şey olduğu yönünde de bir itiraz gelebilir bu söylediklerimize.

Ne var ki, Arzunun İradeden yeterince ayırt edilmemesinden kaynaklanan bir itirazdır bu. Çünkü İradenin varolduğunu öne sürenlere göre, İrade, iyiye kötüye bakmaksızın, bir nesneye ilişkin olarak bir şeyi olumlamamıza veya yadsımamıza aracılık eden anlam yetisi etkinliğinden ibarettir. Buna karşılık, Arzu ruhun bir şeyi onda gördüğü iyilik veya kötülüğe bakarak elde etme veya yapma eğilimidir. Dolayısıyla, Arzu bir şeye ilişkin olumlamamızdan veya yadsımamızdan sonra bile kalır; yani, biz bir şeyin iyi olduğunu anladıktan veya olumladıktan sonra (ki onlara bakılırsa, İradedir bu), ancak bundan sonra Arzuya, o şeyin peşinden gitme eğilimine sahip oluruz. Yani onların söyledi-

ğine bakılırsa, İrade Arzu olmadan pekâlâ varolabilirken, Arzu İrade olmadan varolamaz, zira İradenin Arzuyu öncelemesi gerekir.

[9] Şu halde, yukarıda bahsettiğimiz (iyi olmalarından ötürü akıllayapılan ya da kötü olmalarından ötürü akıl tarafından engellenen) tüm edimler ancak Arzu denilen eğilimler altında toplanır ve İrade adı altında değerlendirilmeleri katiyen uygunsuzdur.

XVII
İrade ile Arzu Ayrımı Üstüne

[1] Şimdi, olumlamak veya yadsımak için kullandığımız bir İradenin olmadığı açıklığa kavuştuğuna göre, İrade ile Arzu arasındaki doğru ve gerçek ayrıma veya Latinlerin *voluntas* dediği İradenin ne olabileceğine bakalım.

[2] Aristoteles'in tanımına göre, Arzu iki cinsi içeren bir tür gibi görünmektedir. Çünkü, söylediğine bakılırsa, İrade kişinin iyi görünen şeye yönelik iştahı veya eğitimidir. Buradan hareketle bana öyle geliyor ki, Aristoteles Arzunun (veya *cupiditas*'ın) iyi ya da kötü her tür eğilimi içerdiğini düşünmektedir.

Gelgelelim, eğilim sadece iyiye doğru olduğunda veya bu tür eğilimleri olan kişi bunları kendisine iyi görünen şeylere yöneltiyorsa, Aristoteles buna *voluntas* veya iyi irade der.

Öte yandan, söz konusu eğilim kötüyse, yani başka bir kişide de kötü olan bir şeye karşı bir eğilim görüyorsak, Aristoteles buna *voluptas* veya kötü irade der. Dolayısıyla, ruhun eğilimi bir şeyi olumlamaya veya yadsımaya yönelik değil, iyi görünen bir şeyi elde etmeye veya kötü görünen bir şeyden kaçınmaya yönelik bir eğilimdir.

[3] Şimdi geriye, bu Arzunun özgür olup olmadığını irdelemek kalıyor. Buraya kadar söylediklerimize, yani, *Arzunun şeylere ilişkin algıya bağlı olduğu* ve *anlama yetisinin dışsal bir nedeni olmak zorunda olduğu* yollu önermelerimize ve İrade hakkında söylediklerime ek olarak, Arzunun özgür olmadığını kanıtlamak kalıyor geriye.

[4] Çoğu kişi, insanın çeşitli şeylere ilişkin bilgisinin onun iştahının veya yöneliminin bir şeyden başka birine geçmesini sağlayan bir araç olduğunu pekâlâ gördüğü halde, iştahı bu şekilde bir şeyden çekip ötekine yöneltenin ne olabileceği üzerine düşünmez.

Öte yandan, bize göre bu eğilimin özgür olmadığını göstermek ve bir şeyden çekilip ötekine sürüklenenin ne olduğunu olanca netliğiyle göz önüne serebilmek için belli bir şeyi ilk kez algılayan bir çocuğu gözümüzün önüne getirelim. Diyelim ki, ben çocuğa doğru, sesi kulağına hoş gelen küçük bir çan tutuyorum ve çocukta bu çana karşı bir iştah beliriyor. Şimdi, bu iştah veya Arzuya sahip olmanın çocuğun elinde olup olmadığına bakalım. Elinde olduğunu söylüyorsanız, sorarım: Hangi nedenle? Daha iyi olduğunu düşündüğü bir şey nedeniyle olmadığı muhakkak, çünkü bütün bildiği bundan ibaret. Keza, bu durum ona kötü göründüğü için de olamaz, çünkü başka bir şey bildiği yok ve başına gelip gelmiş en iyi şey de bu haz.

Ama belki de çocuğun sahip olduğu bu iştahı defetme özgürlüğü vardır? Buradan, söz konusu iştahın özgür irademiz olmadan içimizde baş gösterdiği ama içimizde onu bir kenara atma özgürlüğüne de aynı ölçüde sahip olduğumuz sonucu çıkardı. Ne var ki, bu özgürlük incelenmeye yatkın değildir. Peki, bu iştahı ortadan kaldırıp onun yerine geçecek olan nedir? İştahın kendisi mi? Kesinlikle hayır. Çünkü hiçbir şey kendi doğası gereği kendi yıkımını amaçlamaz.

O halde, çocuğu bu iştahtan saptırabilecek olan şey en nihayetinde ne olabilir? Doğanın düzeni ve işleyişi gereğince ona ilkinden daha cazip gelen bir şey tarafından etkilenmesinden başka hiçbir şey.

[5] Bu nedenle de, İradeyi ele alırken söylediğimiz gibi, İnsanda İrade o ya da bu İstek*ten başka bir şey değildir*, dolayısıyla, aynı zamanda, insanın içinde o ya da bu algının neden olduğu o ya da bu Arzudan başka bir şey yoktur. O [tümel] Arzu da Doğada gerçekten varolan bir şey olmayıp, o ya da bu tekil arzudan yapılan bir soyutlamadan ibarettir. Ve gerçek bir şey olmadığından ötürü de gerçek anlamda bir şeye neden olamaz.

Demek ki, arzunun özgür olduğunu söylemek, o ya da bu Arzunun kendi kendisinin nedeni olduğunu, yani varlığa gelmeden önce varlığını zorunlu kılacak şartları meydana getirdiğini söylemekten farksızdır, ki bu da saçmalığın ta kendisidir ve olanaksızdır.

XVIII
Yukarıda Anlatılanların Faydaları Üstüne

[1] Şu halde, görüyoruz ki, insan Doğanın bütününün bir parçası olduğundan, ona bağlı olduğundan ve onun tarafından hükmedildiğinden ötürü kendi selameti ve esenliği için kendiliğinden hiçbir şey yapamaz. Bu böyleyken, buradaki önermelerimizin bizim için ne gibi faydaları olduğuna bir bakalım. Hem, bunu yapmamız gerekli de, zira bu önermelerin kimilerine sarsıcı gelebileceğinden kuşkumuz yok.

[2] İlk olarak, buradan çıkan sonuç, bizlerin gerçek anlamda Tanrı'nın hizmetkârı –doğrusu istenirse, kulları– olduğumuz ve azami yetkinliğimizin de zorunlu olarak böyle olmak olduğudur. Çünkü kendi halimize bırakılmış olsaydık, yani Tanrı'ya tabi olmasaydık, yok denecek kadar az şey becerebilir ya da hiçbir şey beceremezdik ve bu da haklı olarak kederlenmemize yol açardı. Ama şimdi gördüğümüz şey bunun tam tersidir, zira bizler en yetkin olana, bütünün, yani onun bir parçası olacak şekilde tabiyiz ve deyim yerindeyse, ona tabi olan bin bir türlü iyi düzenlenmiş ve yetkin işin gerçekleşmesine kendi payımızca katkıda bulunmaktayız.

[3] İkinci olarak, söz konusu bilgi, mükemmel bir şey gerçekleştirdikten

Demek ki, arzunun özgür olduğunu söylemek, o ya da bu Arzunun kendi kendisinin nedeni olduğunu, yani varlığa gelmeden önce varlığını zorunlu kılacak şartları meydana getirdiğini söylemekten farksızdır, ki bu da saçmalığın ta kendisidir ve olanaksızdır.

XVIII
Yukarıda Anlatılanların Faydaları Üstüne

[1] Şu halde, görüyoruz ki, insan Doğanın bütününün bir parçası olduğundan, ona bağlı olduğundan ve onun tarafından hükmedildiğinden ötürü kendi selameti ve esenliği için kendiliğinden hiçbir şey yapamaz. Bu böyleyken, buradaki önermelerimizin bizim için ne gibi faydaları olduğuna bir bakalım. Hem, bunu yapmamız gerekli de, zira bu önermelerin kimilerine sarsıcı gelebileceğinden kuşkumuz yok.

[2] İlk olarak, buradan çıkan sonuç, bizlerin gerçek anlamda Tanrı'nın hizmetkârı –doğrusu istenirse, kulları– olduğumuz ve azami yetkinliğimizin de zorunlu olarak böyle olmak olduğudur. Çünkü kendi halimize bırakılmış olsaydık, yani Tanrı'ya tabi olmasaydık, yok denecek kadar az şey becerebilir ya da hiçbir şey beceremezdik ve bu da haklı olarak kederlenmemize yol açardı. Ama şimdi gördüğümüz şey bunun tam tersidir, zira bizler en yetkin olana, bütünün, yani onun bir parçası olacak şekilde tabiyiz ve deyim yerindeyse, ona tabi olan bin bir türlü iyi düzenlenmiş ve yetkin işin gerçekleşmesine kendi payımızca katkıda bulunmaktayız.

[3] İkinci olarak, söz konusu bilgi, mükemmel bir şey gerçekleştirdikten

sonra bunun için kendimizle övünmememizi de beraberinde getirir. Böyle bir övünme –kendimizi halihazırda daha fazlasına ihtiyaç duymayan büyük bir şey saydığımızda ortaya çıkar ki– olduğumuz yerde durmamıza yol açar. Bu da, hep daha fazlasına ulaşmak için sürekli çabalamamıza bağlı olan yetkinliğimize düpedüz ters düşer. Ama biz, bunun aksine, [bu bilgiye sahipsek] tüm yapıp ettiklerimizi her şeyin ilk ve tek nedeni olan Tanrı'ya atfederiz.

[4] Üçüncü olarak, bu bilgi bize gerçek komşu sevgisini kazandırdığı gibi, bizi hemcinslerimizden hiçbir zaman nefret etmemeye ya da onlara öfkelenmemeye, tersine, onlara yardım edip onları daha iyi duruma getirmeye meyilli hale getirir. Bunlar, yüksek bir yetkinliğe veya öze sahip kişinin yapacağı şeylerdir.

[5] Dördüncü olarak, bu bilgi ortak İyinin ilerletilmesine hizmet eder, zira bu bilgi sayesinde bir yargıç asla kimseye karşı kimseyi ayrıcalıklı tutamaz ve birini cezalandırırken bir başkasını ödüllendirmek gerektiğinde, bunu her ikisine eşit ölçüde yardım etmek ve her ikisinin durumunu eşit ölçüde iyileştirmek niyetiyle yapar.

[6] Beşinci olarak, bu bilgi bizi kederden, umutsuzluktan, hasetten, korkudan ve, ileride de belirteceğimiz gibi, gerçek cehennemin ta kendisi olan diğer kötü tutkulardan muaf kılar.

[7] Altıncı olarak, bu bilgi bizi öyle bir noktaya taşır ki, artık başkalarının şeytandan korktuğu gibi, ki sadece korkuyormuş gibi yaparlar, bize zarar verecek diye Tanrı'dan korkmayız. Hem, en yüksek iyinin ta kendisi olan ve özü olan her şeyin –ve onda yaşayan bizlerin– oldukları gibi olmalarını sağlayan Tanrı'dan nasıl olur da korkabiliriz ki?

[8] Son olarak, bu bilgi bizi gene öyle bir noktaya getirir ki, muhteşemlerin muhteşemi, yetkinlerin en yetkini olduğu için her şeyi Tanrı'ya yorar, onu sadece sever ve kendimizi her şeyimizle ona adarız. Çünkü gerçekten din de, bizim ebedi kurtuluşumuz ve mutluluğumuz da buna dayanır. Çünkü bir kulun, bir aletin yegâne yetkinliği ve nihai amacı, ona düşen görevi gereği gibi yerine getirmektir.

Sözgelimi, bir marangoz bir işi yaparken baltası iyi iş görüyorsa, o balta kendi amacına ve yetkinliğine ulaşmış demektir. Ama aynı dülger,

o balta o anda iyi iş gördü diye onu dinlenmeye bırakır ve ondan artık bir hizmet beklemezse, balta kendi amacından ayrılır ve balta olmaktan çıkar.

[9] Benzer şekilde insan da Doğanın bir parçası olduğu sürece Doğanın yasalarına uymak zorundadır. [Gerçek] Din budur. Ve insan böyle yaptığı müddetçe esenlik içindedir. Ama Tanrı insanın artık ona hizmet etmemesini istemiş olsaydı, bu, insanı kendi esenliğinden mahrum bırakması ve yok etmesiyle bir olurdu. Zira insanın tüm varlığı buna, yani Tanrı'ya hizmet etmeye dayanır.

XIX
Kutluluğumuz Üstüne

[1] Bu hakiki inancın faydalarını anladığımıza göre, artık verdiğimiz sözü tutup, (iyi ile kötünün, doğruluk ile yanlışlığın ve genel olarak tüm bunların faydalarının ne olduğuna dair) halihazırda sahip olduğumuz bilginin bizi mutluluğa, yani, en yüksek kutluluğumuz olduğunu söylediğimiz Tanrı Sevgisine ulaştırıp ulaştırmayacağını, ayrıca kötü olduğuna hükmettiğimiz tutkulardan kendimizi nasıl azade kılabileceğimizi soruşturmaya geçebiliriz.[a]

[2] İkinci sorudan, yani tutkulardan muaf hale gelip gelemeyeceğimizden başlamak gerekirse, diyorum ki, bunların onlara atfettiğimiz nedenler dışında hiçbir nedeni olmadığını varsayıyorsak, o halde ancak anlama yetimizi iyi kullanmamız koşuluyla –artık elimizde bir doğruluk ve yanlışlık

a) Aklıselime aykırı olan bu tutkuların hepsi (daha önce de belirttiğimiz gibi) sanıdan kaynaklanır. Hakiki inançsa bize kendi içinde iyi ya da kötü olan her şeyi gösterir. Ancak, bunların ikisi, ister tek tek ister birlikte olsun, bizi kötü tutkulardan azade kılacak kadar güçlü değildir. Sadece üçüncü tarz, yani doğru bilgi bizi bunlardan muaf kılabilir. İleride de göstereceğimiz üzere, doğru bilgi olmadan bunlardan kurtulmamız olanaksızdır.

ölçütü olduğuna göre, çok kolayca yapabileceğimiz üzere[b]– bunlara hiçbir zaman düşmeyiz.

[3] Ama şimdi de bunların başka hiçbir nedeni olmadığını kanıtlamamız gerekiyor; bana öyle geliyor ki, bunun için kendimizi hem beden hem de zihin bakımından enine boyuna incelememiz gerekir.

İlk olarak da, Doğada biçimi ve edimleri vasıtasıyla etkilendiğimiz bir bedenin olduğunu ve onu bu yolla kavradığımızı göstermemiz gerek. Bunu yapmamızın nedenine gelince, söz konusu bedenin edimlerini ve bu edimlerin husule getirdiği şeyleri anlarsak, o zaman tüm bu tutkuların ilk ve temel nedenini olduğu gibi, bunları ortadan kaldırmanın yollarını da buluruz. Buradan hareketle böyle bir şeyi Akıl aracılığıyla yapmanın mümkün olup olmadığını görebiliriz. Sonrasında da Tanrı Sevgimizden bahsederek devam edebiliriz.

[4] Şu halde, Tanrının varolduğunu ve ne olduğunu halihazırda bildiğimize göre, Doğada bir bedenin bulunduğunu göstermek bizim için zor olamaz. Zira onu *her biri sonsuz ve kusursuz olan sonsuz sıfata sahip bir varlık* olarak tanımladık. Yer-kaplama da kendi türünde sonsuz olduğunu gösterdiğimiz bir sıfat olduğu için, zorunlu olarak o sonsuz varlığın bir sıfatı olmak durumundadır. Ayrıca, *bu sonsuz varlığın gerçek olduğunu* da kanıtlamış olduğumuza göre, buradan çıkan sonuç söz konusu sıfatın da yine gerçek olduğudur.

[5] Ayrıca, sonsuz olan Doğanın dışında hiçbir varlığın olmadığını ve olamayacağını da gösterdiğimize göre, bedenin onu algılamamızı sağlayan bu etkisinin yer-kaplamanın kendisi dışında başka hiçbir şeyden kaynaklanamayacağı ortadadır, yani (kimilerinin savunduğu üzere) yer-kaplamayı en yüksek düzeyde haiz olan herhangi başka bir şeyden kaynaklanmaz, ki böyle bir şeyin varolmadığını I. Bölümde göstermiştik.

[6][c] Demek ki, zorunlu olarak yer-kaplamaya bağlı olduğunu gördüğümüz tüm etkileri bu sıfata, yani Hareket ve Durağanlığa atfetmek gerekir. Çünkü bu etkileri ortaya çıkaracak güç Doğada varolmasaydı, (Doğada

b) Yani, eğer iyinin ve kötünün, doğruluk ve yanlışlığın eksiksiz bilgisine sahipsek. Zira bu durumda tutkuların neşet ettiği kaynağa tabi olmak olanaksızdır. Çünkü en iyiyi bilip ona nail olduğumuzda, en kötünün üzerimizde hiçbir hükmü yoktur.

c) [Kenar notu] Şimdi değerlendireceğimiz nokta büyük önem taşımaktadır.

başka birçok sıfatın bulunma ihtimali olsaydı bile) bu etkilerin varolması olanaksız olurdu. Zira bir şey bir diğer şeyi meydana getirecekse, onda bambaşka bir şeyi değil de meydana getirdiği şeyi meydana getirebilmesini sağlayan bir varlık olmalıdır.

Burada yer-kaplama hakkında söylediklerimizi düşünce için ve varolan her şey için de söyleyebiliriz.

[7] Şunu da belirtmek gerekir ki, bizde onun farkına varmamızı sağlayacak bir güç olmadıkça içimizde hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, içimizde düşünen şeyin ve yer-kaplamanın etkilerinden başka hiçbir şeyin olmadığını fark ediyorsak, o zaman içimizde bundan daha fazlasının olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz.

Bu ikisinin [düşünce ve yer-kaplama] işleyişlerini açık bir biçimde anlamak için bunları etkileri ile birlikte ayrı ayrı ele alacağız.

[8] Yer-kaplamayı tek başına ele aldığımızda, onda hareket ve durağanlık dışında bir şey algılamayız, ki bundan da, yer-kaplamanın tüm etkilerinin buradan türediğini anlarız. Ve bedenin/cismin bu iki[d] tarzı öyledir ki, onları kendileri dışında hiçbir şey değiştiremez. Sözgelimi, hareketsiz duran bir taşın düşünce gücüyle veya hareket dışında başka bir şey tarafından yerinden kımıldatılması olanaksızdır ama onun durağanlığına kıyasla daha fazla harekete sahip olan başka bir taş onu kımıldatabilir. Benzer şekilde, hareket halindeki bir taş da ondan daha az hareket eden bir şeyle karşılaşmadıkça durmayacaktır. O halde, buradan çıkan sonuç, düşüncenin hiçbir tarzı bedende/cisimde ne hareket ne de durağanlık doğurabilir.

[9] Bununla birlikte, kendimizde de fark ettiğimiz üzere, şu anda belli bir yönde hareket eden bir cisim istikametinden sapıp başka bir yönde hareket etmeye başlayabilir – örneğin kolumu uzatıp böylece az önce farklı bir yönde hareket etmekte olan spiritus'ların [*esprits animaux*] artık başka bir yöne hareket etmesini sağlamamda olduğu gibi. Gerçi bu her zaman böyle olmaz, ileride de belirteceğimiz gibi, buradaki örnek sadece spiritus'ların yapısından kaynaklanmaktadır.

Bunun nedeni şudur ve başka bir nedeni de olamaz: Ruh, bedenin bir İdeası olarak, bedenle öyle birleşmiştir ki, o ve söz konusu beden bu yapıları dolayısıyla birlikte bir bütün oluştururlar.

d) İki tarz diyorum, çünkü durağanlığın Hiç olmadığı muhakkaktır.

[10] Diğer sıfatın başlıca etkisi, ruhun şeyleri kavrama şekline bağlı olarak, şeylere dair sevgi ya da nefret, vs. doğuran bir algıdır. O halde, yer-kaplamayı gerektirmediği için, bu etki yer-kaplamaya değil, ancak düşünceye atfedilebilir. Dolayısıyla, bu tarzlarda ortaya çıkan tüm değişimlerin nedenini, yer-kaplamada değil, sadece düşünen şeyde aramak gerekir.

Bunu sevgi örneğinde görebiliriz; zira sevgi ister ortadan kalkacak, ister hayat bulacak olsun, böyle bir değişim bizatihi algı yoluyla meydana gelmek durumundadır, ki bu da (yukarıda söylediğimiz gibi) kişinin nesnede ya kötü bir şey olduğunu ya da daha iyi başka bir şey olduğunu öğrenmesinden ötürü gerçekleşir.

[11] Demek ki, bu sıfatlar birbirleri üzerinde etkide bulunmaya başladığında, buradan birinin diğerinde, sözgelimi hareketin belirlenimi yoluyla ortaya çıkardığı bir tutku doğar, ki bu tutkuyu istediğimiz noktaya yönlendirme gücüne sahibizdir. O halde, bu sıfatlardan birinin diğeri üzerinde etkide bulunmasıyla gerçekleşen eylemler şöyledir: Ruh beden üzerinde etkide bulunduğunda, daha önce de söylediğimiz gibi, aksi halde belli bir yönde hareket edecek olan spiritus'larının böylece artık başka bir yönde hareket etmesine yol açabilir.

Ayrıca, bu spiritus'lar beden tarafından da hareket ettirilebildiği, dolayısıyla yönü beden tarafından da belirlenebildiği için, bedenden ötürü bir yönde, ruhtan ötürü de başka bir yönde hareket kazandıkları da sık rastlanan bir durumdur ve nedenini bilmeksizin kendimizde fark ettiğimiz kaygılar bu şekilde ortaya çıkar. Zira, aksi takdirde, bu kaygıların nedenlerini genellikle iyi biliriz.

[12] Buna ilaveten, ruhun spiritus'ları hareket ettirme gücü engellenebilir de, çünkü bu durumda spiritus'ların hareketi ya çok azalmış ya da artmıştır. Spiritus'ların hareketi, örneğin, çok koştuğumuzda azalır. Çok koştuğumuzda spiritus'ların bedene her zamankinden çok daha fazla hareket katmasına yol açarız ve spiritus'lar o kadar çok hareket kaybeder ki, ister istemez zayıflar. Aynı durum çok az yediğimizde de gerçekleşebilir. Spiritus'ların hareketinin artması ise, sözgelimi çok fazla şarap ya da başka bir güçlü içki içip bu yolla keyiflendiğimiz ya da sarhoş olduğumuzda, dolayısıyla ruhun bedene hükmetme gücünü tahrip ettiğimizde gerçekleşir.

[13] Ruhun beden üzerindeki etkileri hakkında bu kadar söz söylediğimize göre, artık bedenin ruh üzerindeki etkilerini incelemeye geçmenin zamanı

geldi. Bize göre, bedenin ruh üzerindeki başlıca etkisi, ruhun kendisini, dolayısıyla başka bedenleri algılamasına yol açmasıdır. Bu etki ancak Hareket ile Durağanlığın bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar. Çünkü bedende onu etkide bulunur kılabilecek başka bir şey yoktur.

[14] Dolayısıyla, bu algı dışında ruhta meydana gelen hiçbir şey beden vasıtasıyla ortaya çıkmaz. Ve ruhun öğrendiği ilk şey beden olduğundan, sonuç, ruhun bedeni sevmesi ve onunla birleşik olmasıdır. Fakat, daha önce de söylediğimiz gibi, sevginin, nefretin ve kederin nedenini bedende değil, sadece ve sadece ruhta aramak gerekir (zira bedenin tüm etkileri hareket ile durağanlıktan ileri gelmek durumundadır) ve bir sevginin daha iyi olan başka bir şeyin algılanmasıyla ortadan kalktığını açık seçik anladığımız için, buradan açıkça çıkan sonuç şudur: Tanrı'yı (en azından, bedenimize ilişkin olarak sahip olduğumuz gibi açık bir bilgi olarak) bir kez belleyecek olsak, onunla kendi bedenimizle olduğumuzdan daha sıkı bütünleşir ve adeta bedenden azade hale geliriz.

Daha sıkı, diyorum, çünkü Tanrı olmadan ne varolabileceğimizi ne de anlaşılabileceğimizi daha önce kanıtlamıştım. Bunun nedeni, onu (diğer tüm şeyler için geçerli olduğu gibi) başka herhangi bir şey vasıtasıyla değil, (daha önce de belirttiğimiz gibi) ancak ve ancak kendisi yoluyla bilmemiz ve bilmek durumunda olmamızdır. Nitekim, onu kendimizi tanıdığımızdan daha iyi tanırız çünkü o olmadan kendimizi hiçbir surette tanıyamayız.

[15] Buraya kadar söylediklerimizden, tutkuların asal nedenlerinin ne olduğunu kolaylıkla çıkarsayabiliriz. Zira bedene ve etkilerine, yani Hareket ile Durağanlığa ilişkin olarak söylersek, bunlar kendilerini nesneler olarak bilinir kılmak dışında başka bir yolla ruh üzerinde etkide bulunamaz. Ve ruha sundukları iyi veya kötü[e] görünüşlere göre, ruh da

e) Ama bir şeyin iyi, başka bir şeyin kötü olduğunu nasıl oluyor da biliyoruz? Cevap: Bizim onları algılamamızı sağlayan nesnelerin kendileri olduğundan, bir nesneden, başka bir nesneden etkilendiğimizden farklı şekilde etkileniyoruz. Sahip oldukları Hareket-Durağanlık oranına göre bizi en ölçülü ve uyumlu şekilde etkileyenler en çok hoşumuza giderken, bu ölçülülükten en uzak olanlar ise bizim için en nahoş olanlardır.

Kendimizde fark ettiğimiz ve çoğunlukla olduğu gibi bedenimiz üzerinde etkide bulunan cismani nesnelerce üretildiğinde *dürtü* dediğimiz türdeki duyguların hepsi bundan kaynaklanır. Sözgelimi, kişi üzgün olan birini gıdıklayarak ya da ona şarap, vs. içirerek onu güldürebilir veya keyiflendirebilir. Nitekim, ruh bunun farkındadır ama etkide bulunmaz. Çünkü ruh etkide bulunduğunda, verdiği keyif başka türden bir keyiftir. Şu halde, beden ruh üzerinde etkide

bunlardan etkilenir, yani beden bir beden olduğu için değil (çünkü böyle olsaydı, tutkuların asal nedeni beden olurdu), kendilerini ruha aynı şekilde sunacak olsalar onda aynı etkileri uyandıracak olan tüm diğer şeyler gibi beden de bir nesne olduğu için böyledir bu.

[16] (Ne var ki, bunu söylerken gayri cismani şeylerin düşüncesinden kaynaklanan sevgi, nefret ve kederin de cismani şeylerin düşüncesinden kaynaklanan tutkularla aynı etkileri uyandırdığını kastetmiyorum. Çünkü, ileride belirteceğimiz gibi, bu ilk türden tutkular, fikriyle, gayri cismani şeyleri düşünen ruhta sevgi, nefret, keder, vs. uyandıran şeyin doğasına göre gene de başka etkiler yaratır.)

[17] Dolayısıyla, önceki konumuza dönmek gerekirse, başka bir şey kendini ruha bedenin gerçekte olduğundan daha muhteşem bir şey olarak sunacak olursa, bedenin şimdi ürettiği türden etkileri üretecek güce sahip olmayacağı kesindir.

> Buradan çıkan sonuç, sadece bedenin tutkuların asal nedeni olmadığı değil,[f] aynı zamanda, içimizde, tutkuları üretme kapasitesine sahip olduğunu söylediğimiz şeyden başka bir şey olsaydı bile, bu şeyin, varsa bile, ruh üzerinde etkide bulunma kapasitesinin bedenin halihazırdaki kapasitesinden daha fazla ya da daha farklı olmayacağıdır. Çünkü ruhtan tamamen farklı olan ve sonuç olarak, (beden için de söylediğimiz gibi) kendini başka şekilde değil de bu şekilde gösteren türde bir nesne dışında bir şey katiyen söz konusu olamaz.

[18] O halde, buradan doğrulukla ulaşabileceğimiz sonuç, sevgi, nefret, keder ve tüm diğer tutkuların, ruhun tek tek her defasında sahip olduğu bilgi türüne göre, ruhta çeşitli şekillerde ortaya çıkarıldığıdır. Bu yüzden de, ruh varlıkların en muhteşemini bir kez fark edecek olsa, bu tutkuların herhangi birinin onda en ufak bir kargaşa yaratması imkânsız olacaktır.

bulunmaz, bunun yerine, düşünsel ruh bedeni bir vasıta olarak kullanır. Sonuç olarak, ruh ne kadar etkide bulunursa, duygu o kadar mükemmel olur.

f) Tutkuların asal nedeninin tek başına beden olmadığını, bunun yerine, şayet varolsaydı başka herhangi bir tözün de tutkuları üretme kapasitesine daha farklı şekilde veya daha fazla sahip olduğunu savunmak gereksizdir. Zira böyle bir töz varolsaydı bile, doğada, ruhtan tümüyle farklı olan bedenden daha farklı olamazdı. Zaten ruhtaki değişimi meydana getiren de nesnelerin bu farklılığıdır.

XX
Yukarıda Anlatılanların Faydaları Üstüne

[1] Önceki bölümde söylediklerimize karşı şu itirazlar yükseltilebilir:
İlk olarak, tutkuların nedeni hareket değilse, kişi kederi, çoğu kez şarapla yapıldığı gibi, gene de nasıl belli yollarla uzaklaştırabilir?

[2] Buna, bedenin/cismin ilk farkına vardığı haliyle ruhun algısı ile bedenin kendisi için iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair doğrudan yargıda bulunan ruhun algısı arasında bir ayrım yapılması gerektiğini söyleyerek cevap verebiliriz.[a]

Şu halde, az önce dolaylı olarak söylediğimiz ve daha önce gösterdiğimiz gibi, ruh, spiritus'ları [*esprits animaux*] istediği yere hareket ettirme gücüne sahiptir; ama bu güç gene de ondan alınabilir, genellikle bedenden kaynaklanan başka nedenlerle spiritus'ların varolan hareket-durağanlık oranı ondan alındığı veya değiştiği zaman olduğu gibi. Ve ruh bunun ayırdına vardığında, spiritus'ların tabi olduğu değişime

a) [Kenar notu] Yani, genel anlamıyla idrak ile bir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü dikkate alan haliyle idrak arasında.

göre, onda bir keder ortaya çıkar. Bu keder ruhun bedene sevgisinden ve onunla olan birliğinden kaynaklanır.[b]
Kederin şu iki yoldan biriyle dindirilebiliyor olmasından da kolaylıkla çıkarsanabilir bu: ya spiritus'ları söz konusu acıdan kurtarmak yoluyla onu asıl haline geri getirmek ya da söz konusu beden konusunda yapılabilecek bir şey olmadığına haklı gerekçelerle ikna etmek yoluyla. Bunlardan ilki geçicidir ve acının yeniden gelmesi tehdidi her zaman söz konusudur. İkinci yol ise daimi, kalıcı ve kesindir.

[3] Söylediklerimize karşı yükseltilebilecek ikinci itiraz ise şudur: bedenle hiçbir ortak noktası olmadığı halde,[c] biz ruhun spiritus'lar belli bir

b) Keder, insanda, kendisine kötü bir şey olduğu, sözgelimi iyi bir şeyi kaybettiği düşüncesiyle ortaya çıkar. Kişi böyle bir algıya sahip olduğunda, spiritus'lar kalbin etrafında toplanır ve neşe durumunda meydana gelenin tam aksine, diğer uzuvların da yardımıyla ona baskı uygulayarak kalbi kapatır. Ruh da bu baskının farkına vararak acı çeker, kederlenir.

c) Bu noktada, bir tarzın ondan bütünüyle farklı olan diğer tarz üzerinde nasıl etkide bulunduğunda anlaşılmayacak bir yan yok. Çünkü o bütünün bir parçasıdır; beden olmadan ruh, ruh olmadan beden asla varolamazdı. Bu sonuca şöyle ulaşıyoruz:

1. Mükemmel bir varlık vardır.
2. İki töz olamaz.
3. Hiçbir tözün bir başlangıcı olamaz.
4. Her sıfat kendi türünde sonsuzdur.
5. Düşünmenin de bir sıfatı olmak durumundadır.
6. Doğada, düşünen şeyde, özüne ve aynı zamanda varoluşuna göre kendisinden kaynaklanan bir fikri olmayan hiçbir şey yoktur.
7. Sonuç olarak.
8. Varoluş olmaksızın öz, şeylerin anlamlarına ait olarak kavrandığından, öze ilişkin bir fikir tekil bir şey olarak değerlendirilemez. Bu ancak varoluşla özün bir arada bulunmasıyla gerçekleşebilir, çünkü o zaman daha önceden varolmamış bir nesne söz konusu olur. Sözgelimi, bir duvarın tümü beyaz olduğunda, şöylesi ya da böylesi, vs. olmaz.
9. O halde, bu fikir tüm diğer fikirlerden ayrı olarak tek başına ele alındığında, böyle bir şeyin fikrinden başka bir şey olamaz; yani böyle bir şeyin fikrine sahip olamaz. Çünkü böylesi bir fikir, bu haliyle değerlendirildiğinde, sadece bir parçadan ibarettir ve ne kendinin ne de nesnesinin en açık ve seçik kavramına sahip olamazken, münhasıran Doğanın bütününe karşılık gelen düşünen şey böyle bir kavrama sahip olabilir. Zira bir parça, bütünden ayrı ele alındığında, açık seçik bir kavrama sahip olamaz, vs.
10. Fikir ile nesne arasında zorunlu bir birlik olmak durumundadır, çünkü biri olmadan diğeri varolamaz. Nitekim düşünen şeyde [kendisine karşılık gelen – ç.n.] bir fikri olmayan hiçbir şey yoktur ve bir şey olmaksızın hiçbir fikir varolamaz.
Dahası, fikir de aynı zamanda değiştirilmedikçe şeyin kendisi değiştirilemez ve bunun tersi de geçerlidir. Bu nedenden ötürü, burada bedenle ruhun birliğini sağlamak için üçüncü bir şeye gerek yoktur.
Ama şunu da belirtmek gerekir ki, burada, şeylerin bize bilfiil sunduğu ya da bizde ortaya çıkardığı türde fikirlerden değil, şeylerin Tanrı'daki özleriyle beraber varoluşlarından zorunlu olarak doğan türde fikirlerden bahsediyoruz. Bu ikisi arasında büyük fark vardır.

yönde hareket ederken, onların başka bir yönde hareket etmesine yol açabildiğini görüyoruz – o halde, spiritus'lar neden tamamen durağan olan bir cismin hareket etmesine yol açamamaktadır? Keza, ruh neden halihazırda hareket etmekte olan diğer tüm cisimleri istediği yere hareket ettirememektedir?

[4] Ama düşünen şeye ilişkin olarak söylediklerimizi hatırlayacak olursak, bu güçlüğü kolaylıkla giderebiliriz. Şöyle söylemiştik: *Farklı sıfatlara sahip olmasına rağmen, Doğa bütün bu sıfatların yüklendiği bir ve tek Varlıktır.* Buna ek olarak, düşünen şeyin de doğada tek olduğunu ve Doğada bulunan sonsuz şeye göre sonsuz Fikirler halinde ifade bulduğunu söylemiştik. Zira beden/cisim sözgelimi Peter'ın bedeni ve Paul'ün bedeni gibi bir tarz aldığında, bunun sonucunda düşünen şeyde iki farklı fikir söz konusu olacaktır: Bunlardan biri, Peter'ın bedeninin fikri, ki Peter'ın ruhunu teşkil eder, diğeri de Paul'ün bedeninin fikridir ve o da Paul'ün ruhunu teşkil eder. Şu halde, düşünen şey Peter'ın bedenini Paul'ün bedeninin fikri vasıtasıyla değil de, Peter'ın bedeninin fikri vasıtasıyla pekâlâ hareket ettirebilir. Dolayısıyla, Paul'ün ruhu da Peter gibi bir başkasınınkini değil ama kendi bedenini pekâlâ hareket ettirebilir.[d]

Bu nedenle, ruh durağan haldeki bir taşı da hareket ettiremez. Çünkü taş da gene düşünen şeyde bir başka fikre karşılık gelir. Tam da yukarıda verdiğimiz nedenlerden ötürü, tümüyle durağan haldeki bir bedenin/cismin herhangi bir düşünce tarzıyla hareket ettirilmesinin imkânsızlığı da bir o kadar açıktır.

[5] Söylediklerimize karşı yükseltilebilecek üçüncü itiraz da şudur: Her şeye karşın, görünüşe göre, bedende/cisimde belli bir durağanlığa neden

Çünkü Tanrı'da fikirler tümüyle oldukları halleriyle şeylerin özünden ve varoluşundan doğar – yani bizdeki gibi bir veya daha çok duyum vasıtasıyla doğmaz (zaten, bizde fikirlerin hemen her zaman şeylerden ancak kusurlu şekilde etkilenmesi ve iki kişide fikri doğuran şey aynı olduğu halde, biriyle diğerinin fikrinin farklılaşması bu yüzdendir).

d) Şurası açıktır ki, insanın bir başlangıcı olduğundan, onda halihazırda Doğada olanlardan başka hiçbir sıfata rastlanmaz. Ve insan, düşünen şeyde zorunlu olarak bir fikri olan bir bedene sahip olduğu ve bu fikir zorunlu olarak bedenle birleşik olduğu için, ruhun, düşünen şeydeki, insanın bedenine dair bu fikirden başka bir şey olmadığını tereddütsüz kabul ediyoruz. Dahası, bu beden dışsal nesneler tarafından belirlenen ve sürekli değişime uğratılan bir hareket-durağanlık oranına sahip olduğu ve bir değişim Fikirde de bilfiil gerçekleşmeksizin nesnede hiçbir değişim meydana gelemeyeceği için, buradan çıkan sonuç, insanın hissedebildiğidir (refleksif fikir). "Bir hareket-durağanlık oranına sahip olduğu için," diyorum çünkü bu ikisi aynı anda olmadan bedende hiçbir eylem gerçekleşemez.

olabiliyoruz. Ne var ki, uzun süre hareket ettikten sonra, yorulduğumuzu görürüz. Bu, spiritus'larda bizim yol açtığımız bir durağanlıktan başka bir şey değildir.

[6] Buna cevabımız, ruhun gerçekten de bu durağanlığın nedeni olduğu ama bunu ancak dolaylı olarak gerçekleştirdiğidir. Zira ruh hareketi dolaysız olarak değil, hareket ettirdiği başka bedenler/cisimler yoluyla durağanlığa çevirir ve bu bedenler/cisimler de öncesinde spiritus'lara aktardıkları kadar durağanlık kaybetmiş olmak durumundadır. Yani şu her açıdan açıktır ki, Doğada bir ve aynı türde bir hareket söz konusudur.

XXI
Akıl Üstüne

[1] Şimdi, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu anladığımız halde nasıl olup da bazen kendimizde iyi olanı yapma veya kötü olanı yapmama gücünü bulup, başka zamanlarda bulabildiğimizi araştırmamız gerek.

[2] Kanılara atfettiğimiz nedenleri hesaba kattığımızda bunu kolaylıkla kavrayabiliriz, ki tüm tutkuların nedeninin bunlar olduğunu söylemiştik. Bu nedenlerin ya *alınan duyumlar ya da deneyim* olduğunu söylemiştik. Ayrıca, kendi içimizde bulduğumuz her şeyin bizim üzerimizde dışarıdan gelen herhangi bir şeyden daha fazla hükmü olduğundan, buradan çıkan sonuç, Aklın deneyim yoluyla edindiğimiz kanıların değil, sadece duyum yoluyla edindiğimiz kanıların[a] yıkımına neden olabileceğidir.

a) Burada *kanı* ya da *tutku* sözcüğünü kullanmak arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle, deneyim yoluyla içimizde yer eden kanıları Akılla alt edememizin nedeni açıktır; zira bunlar içimizde, iyi olduğuna hükmettiğimiz bir şeyden aldığımız keyiften ya da bu şeyle aramızdaki dolaysız birlikten başka bir şey olmadığından, Akıl bize daha iyi bir şey gösterse bile, bu bizim o şeyden hoşlanmamızı sağlamaz. Kendi içimizde hoşlandığınız şey, Aklın bize gösterdiği şey gibi, hoşlanmadığımız ya da dışımızda olan başka bir şey tarafından alt edilemez. Ama bu şey alt edilecekse, ondan daha güçlü bir şeyin olması gerekir; yani ilkinden daha iyi olduğuna hük-

[3] Zira şeyin kendisinin bize verdiği güç daima ikinci bir şeyden aldığımız güçten daha büyüktür. Akıl yürütme ve açık seçik kavrayıştan söz ederken [I. Kısım] bu ayrıma dikkat çekmiş ve onu Üçlü Kuralla örneklemiştik. Çünkü oranın kendisini anladığımızda, oranın kuralını anladığımızda olduğumuzdan daha fazla güce sahip oluruz. Bir sevginin daha büyük başka bir sevgi tarafından ortadan kaldırıldığını şimdiye kadar bu kadar sık tekrarlamamızın nedeni de bu; çünkü bunu söylerken, akıl yürütmeden kaynaklanan arzuyu kastetmemiştik katiyen.

medilen ve daha fazla hoşlanılan bir şeyden hoşlanılması ve onunla dolaysız bir birlik kurulması gerekir. Zaten bu şartlar yerine geldiğinde, o ilk şeyin alt edilmesi daima kaçınılmazdır. Ya da hoşlanılan ve dolaysızca peşinden gidilen bir iyiden daha yüksek tutulan bir kötünün deneyimi de aynı sonucu getirebilir. Gene de deneyim bize bu kötünün hep böyle devam etmeyeceğini öğretir, vs. Bkz. XXIV. ve XIX. Kısım.

XXII
Doğru Bilgi, Yeniden Doğuş, vs. Üstüne

[1] O halde, Akıl[a] bizi mutluluğa taşıma gücüne sahip olmadığından, bizim için geriye dördüncü ve son bilgi türü yoluyla mutluluğa erişip erişemeyeceğimizi soruşturmak kalıyor.

> Bu tür bilginin herhangi bir şeyin sonucu değil, bizatihi nesnenin kendisini idrake dolaysızca göstermesi olduğunu söylemiştik. Ve eğer nesne muhteşem ve iyiyse, daha önce beden için söylediğimiz gibi, ruh da onunla birleşir.

[2] Buradan çıkan yadsınamaz sonuç, sevgiyi doğuranın bu bilgi türü olduğudur; dolayısıyla, Tanrı'yı bu yoldan bilirsek, onunla mutlaka bütünleşiriz, zira Tanrı ancak ve ancak tüm şeylerin en muhteşemi ve en iyisi olarak kendini gösterir ya da biz onu ancak böyle bilebiliriz.

a) Doğru akılla savaşan tüm tutkular (yukarıda kanıtlandığı gibi) kanıdan doğarlar. Onda iyi ya da kötü olan her şeyi bize doğru inancı gösterir, ama her ikisi de bizi özgürleştiremez. Yalnızca üçüncü tür, yani doğru bilgi bizi özgürleştirir. Yukarıda görüleceği gibi, onsuz tutkulardan asla kurtulamayız. Böyle olmasaydı, başka adlar altında başkaları neyi söyleyecekler ve yazacaklardı. Çünkü günahı kanı terimi olmadan, günahı işaret eden yasayı inanç olmadan, günahtan bizi kurtaran lütfu doğru bilgi olmadan nasıl anlayacaktık.

Daha önce de söylediğimiz gibi, kutluluğumuz ancak onunla olan bu birliğimize bağlıdır.

Onu olduğu gibi bilmemiz gerektiğini söylemiyorum; bizim için onu onunla birleşecek kadar bilmemiz yeterlidir. Zira bedene ilişkin bilgimizde bile bedeni olduğu gibi ya da mükemmelen bilmeyiz. Ama buna rağmen nasıl bir birlik, nasıl bir sevgidir bu!

[3] Bu dördüncü tür bilginin, yani Tanrı bilgisinin başka herhangi bir şeyin sonucu değil, doğrudan olduğu, daha önce de kanıtladığımız gibi, başka herhangi bir şey vasıtasıyla değil, ancak kendisi vasıtasıyla bilinen her türden bilginin nedeninin Tanrı olmasından da bellidir. Bunun açık bir diğer göstergesi de şudur: Doğamız gereği onunla öyle bütünleşmiş haldeyizdir ki, onsuz ne varolabilir ne de anlaşılabiliriz. Dolayısıyla, şu açıktır ki, Tanrı ile aramızda böyle sıkı bir birlik olduğundan, onu ancak dolaysız şekilde anlayabiliriz.

[4] Şimdi, Tanrı'yla olan, Doğadan ve sevgiden kaynaklanan birliğimizi izah etmeye çalışalım. Doğada, aynı şeyin ruhunda kendisine karşılık gelen bir fikri de olmayan hiçbir şeyin varolamayacağını daha önce söylemiştik.[b] Ayrıca, söz konusu şeyin daha çok veya daha az yetkin olmasına göre, Fikrin şeyle veya Tanrı'nın kendisiyle birliği ve bu birliğin etkisi de ya daha çok ya da daha az yetkin olacaktır.

[5] Zira Doğanın bütünü özü sonsuz olan tek töz olduğundan, tüm şeyler Doğa yoluyla birbirine ve bire [bir varlığa], yani Tanrı'ya bağlıdır.

Beden de ruhumuzun ayırdına vardığı ilk şey olduğundan, (çünkü, dediğimiz gibi, Doğada, Fikri düşünen şeyde varolmayan hiçbir şey olamaz, bu fikir de o şeyin ruhudur), o şey fikrin ilk nedeni olmak zorundadır.[c]

Ne var ki, bu fikir hiçbir şekilde bedenin bilgisiyle yetinemez, yani o olmaksızın bedenin de fikrin kendisinin de varolmasının veya anla-

b) Bu, ilk kısımda söylediğimiz şeyi, yani sonsuz idrakin doğada ezelden beri varolmuş olmak durumunda olduğunu ve ona neden Tanrı'nın oğlu dediğimizi de açıklamaktadır. Zira Tanrı ezelden beri varolduğundan, onun düşünen şeydeki fikri de böyle olmak, yani ezelden beri varolmuş olmak durumundadır; söz konusu fikir Tanrı'yla nesnel olarak örtüşür. Bkz. I. Bölüm IX. Kısım.

c) Yani, ruhumuz bedenin bir fikri olmak hasebiyle ilk varlığını bedenden alır, zira hem parçaları hem bütünü itibariyle ruh bedenin düşünen şeydeki bir temsilinden başka bir şey değildir.

şılmasının mümkün olmayacağı şeyin bilgisine geçmeden edemez. Bu nedenle, fikir o şeyin bilgisine eriştiği anda, sevgiyle bütünleşir onunla.

[6] Bu birliği daha iyi anlamak ve onun ne olması gerektiğini çıkarsamak için bedenle olan birliğin etkisini ele almamız gerek. Cismani varlıkların bilgisi ve onlara yönelik tutkular yoluyla, bedenimizde spiritus'ların [esprits animaux] hareketi vasıtasıyla sürekli farkında olduğumuz tüm etkilerin içimizde nasıl doğduğunu bu birlikte görürüz. Dolayısıyla, (bilgimiz ve sevgimiz, o olmaksızın varolmamızın ve anlaşılmamızın imkânsız olduğu, hiçbir şekilde cismani olmayan o şeyde bir kez birleşti mi) bu birlikten doğan etkiler kıyas kabul etmez şekilde büyük ve muhteşem olacaktır, olmak durumundadır. Zira bu etkiler Fikrin bütünleştiği şeyle zorunlu olarak uyuşmak durumundadır.

[7] Bu etkilerin farkına vardığımızda, yeniden doğduğumuzu söyleyebiliriz doğrulukla. Zira ilk doğumumuz bedenle birleştiğimizde gerçekleşir. Canın etkileri ve hareketleri bu ilk birlikten doğar. Diğer, ikinci doğumumuzsa, söz konusu gayri cismani nesnenin bilgisinden kaynaklanan sevginin bütünüyle farklı etkilerini kendi içimizde fark ettiğimizde gerçekleşir. Gayri cismani olan cismani olandan, ruh bedenden nasıl farklıysa, bu da [Tanrı sevgisi] bedenin sevgisinden öyle farklıdır.

Dolayısıyla, bu, gayet doğru ve haklı bir şekilde Yeniden Doğuş olarak adlandırılabilir, çünkü, ileride göstereceğimiz üzere, sonsuz ve değişmez bir azim ancak bu Sevgiden ve Birlikten gelir.

XXIII
Ruhun Ölümsüzlüğü Üstüne

[1] Ruhun ne olduğunu, değişimi ve süresinin nereden kaynaklandığını bir kez dikkatle değerlendirdik mi, onun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğunu kolayca anlarız.

Şu halde, ruhun düşünen şeyde, Doğada bulunan bir şeyin varoluşundan kaynaklanan bir fikir olduğunu söylemiştik. Buradan, şeyin süresi ve değişimi neyse, ruhun süre ve değişiminin de öyle olması gerektiği sonucu çıkar. Ayrıca, Ruhun ya fikrine karşılık geldiği bedenle ya da o olmaksızın ne varolabileceği ne de anlaşılabileceği Tanrı'yla birleşebileceğini belirtmiştik.

[2] O halde, buradan hareketle şunları kolaylıkla anlayabiliriz:

1. Ruh yalnız bedenle birleşir ve beden yok olursa, ruh da yok olmak durumundadır; zira bedenden yoksun kalırsa, ki ruhun sevgisinin temeli bedendir, ruh da onunla beraber yok olur; fakat:
2. Ruh varolan ve değişmeden kalan başka bir şeyle birleşirse, bu defa aksine kendisinin de değişmeden kalması gerekir. Peki, bu durumda, ruhun yok olabilmesi ne yoluyla mümkün olacaktır? Kendisi yoluyla değil; zira ruh henüz yokken kendisi yoluyla kendini var

etme kapasitesine nasıl sahip değilse, varolduğunda da kendisi yoluyla değişme veya yok olma kapasitesine sahip değildir. Dolayısıyla, ruhun varoluşunun yegâne nedeni olan şey [yani Tanrı], o yok olmaya yüz tuttuğu zaman onun varolmayışının de nedeni olmak durumundadır, çünkü değişmiş ya da yok olmuştur.

XXIV
Tanrı'daki İnsan Sevgisi Üstüne

[1] Buraya kadar Tanrı sevgimizin ne olduğunu ve bu sevginin etkilerini, yani sonsuzluğumuzu yeterli düzeyde gösterdiğimizi düşünüyoruz. Dolayısıyla, burada Tanrı'da bulunan neşe, huzur, vb. başka şeyler hakkında bir şey söylemeyi gerekli görmüyoruz, çünkü bu diğer şeyler hakkında söylenmesi gerekenler buraya kadar söylenenlerden kolaylıkla anlaşılabilir.

[2] Ama buraya kadar sadece bizdeki Tanrı sevgisinden bahsetmiş olduğumuzdan, Tanrı'da da bize yönelik bir sevginin olup olmadığını görmek kalıyor geriye. Başka bir deyişle, Tanrı da insanları sever mi ya da onlar kendisini sevdiğinde mi sever insanları?

İlk olarak, Tanrı'ya yarattığı mahlûklarda bulunanlar dışında hiçbir düşünce tarzı atfedilemeyeceğini söylemiştik; bu nedenle, Tanrı'nın insanları onlar kendisini seviyor diye sevdiği ya da kendisinden nefret ediyor diye insanlardan nefret ettiği şöyle dursun, insanları sevdiği bile söylenemez. Çünkü bu böyle olsaydı, insanların kendi özgür iradeleriyle böyle yaptıklarını ve bir ilk nedene bağlı olmadıklarını varsaymamız gerekirdi, ki bunun yanlış olduğunu zaten ispatlamıştık. Ayrıca, böyle bir varsayım Tanrı'da ciddi bir değişkenlik olduğu varsayımını

da zorunlu olarak beraberinde getirirdi. Tanrı öncesinde ne seviyor ne de nefret ediyorken, böyle bir durumda sevmeye ve nefret etmeye başlardı ve kendisinin dışında olduğu varsayılan bir şey tarafından buna sevkedilmiş olurdu, ki saçmalıktan başka bir şey değildir bu.

[3] Bununla birlikte, Tanrı'nın insanı sevmediğini söylerken, bunu, onun tek başına kendi yoluna devam etmek için insanı terk ettiği şeklinde anlamamak gerekir. Böyle söylerken daha ziyade şunu kastediyoruz: Varolan her şeyle birlikte insan öylesine Tanrı'dadır ve Tanrı tüm bu şeylerden öyle bir şekilde mürekkeptir ki, onda başka herhangi bir şeye karşı gerçek bir sevgi söz konusu olamaz, çünkü her şey Tanrı'nın ta kendisine karşılık gelen tek ve eşsiz şeye dayanır.

[4] Buradan çıkan bir diğer sonuç da, Tanrı'nın insana yerine getirdiği zaman mükâfatlandırılacağı yasalar koymadığıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın yasaları hiçbir şekilde ihlal edilebilecek yapıda yasalar değildir. Zira Tanrı'nın Doğada tesis ettiği kurallar, ki tüm şeyler bu kurallara göre varolur ve varolmayı sürdürür –bunlara yasa diyecek olsak bile– asla ihlal edilemeyecek türde yasalardır. Örneğin, *en zayıf olanın en güçlüye boyun eğmek durumunda olması, hiçbir nedenin kendisinde olandan fazla sonuç doğuramaması*, vb. yasalar hiçbir zaman değişmeyen, hiçbir başlangıcı olmayan, bununla birlikte, her şeyin onlara tabi olarak şekillenip düzenlendiği yasalardır.

[5] Bu yasalar hakkında kısaca bir şey söylemek gerekirse, ihlal edilemez tüm yasalar ilahi yasalardır. Zira olup biten ne varsa, onun hükmü hilafına değil, onun hükmüne uygun olarak gerçekleşir. İhlal edilebilir tüm yasalar beşeri yasalardır. Zira insanın kendi mutluluğu için verdiği her karar, Doğanın bütünün de hayrına değildir ille. Tersine, başka birçok şeyin yıkımına yol açabilir.

[6] Doğanın yasalarının daha güçlü olduğu yerde, insanın yasaları hükümsüz kalır. Doğanın yasalarına kaynaklık eden ilahi yasalar nihai erektir ve tabi kılınamazlar. Beşeri yasalarsa böyle değildir. Gene de, insanlar kendi mutlulukları için yasalar yaptıkları ve bu yolla kendi mutluluklarını ileriye taşımaktan başka bir amaç gütmedikleri halde, onların bu amaçları (ki kendilerinin üstünde olan ve onların doğanın parçaları olarak hareket etmesine izin veren bir başkasının tasarladığı başka amaçlara tabi kılınan

amaçlardır bunlar) Tanrı'nın ezel evvel koyduğu ve bu yolla her şeyin husule gelmesine katkıda bulunduğu daimi yasalara uygun amaçlara da hizmet edebilmektedir.

Sözgelimi, arılar tüm çalışmalarıyla ve kendi içlerinde sürdürdükleri düzenle kış için belli bir besin temin etme dışında bir amaç gütmez. Buna karşın, onların üstünde olan insan arılara bakarken bunu tamamen farklı bir amaçla, yani kendisine bal tedarik etmek amacıyla yapar. Demek ki, insan da tekil bir şey olarak kendi sınırlı özünün ulaşabileceğinin ötesinde bir amaç gütmez. Bunun yerine, Doğanın bir parçası veya aracı olarak onun bu amacı Doğanın nihai ereği olamaz, çünkü Doğa sonsuzdur ve tüm diğer şeylerin yanında insanı da kendi aracı olarak kullanmak durumundadır.

[7] Buraya kadar Tanrı'nın koyduğu yasadan bahsettik. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, insan kendi içinde iki tür yasanın bulunduğunun farkındadır (yani anlama yetisini düzgün şekilde kullanan ve Tanrı'nın bilgisine vasıl olan insandan bahsediyorum): bunlardan biri Tanrı'yla olan ortaklığından, diğeri ise Doğanın tarzlarıyla olan ortaklığından kaynaklanır.

[8] Bu iki yasadan biri zorunluyken, diğeri değildir.

Tanrı'yla ortaklıktan doğan yasaya ilişkin olarak söylersek, insanın elinden Tanrı'yla daima zorunlu olarak bütünleşik olmak dışında bir şey gelemeyeceğinden, Tanrı uğruna ve Tanrı eşliğinde, uyarak yaşamak durumunda olduğu yasaları daima gözü önünde bulur ve bulmak durumundadır.

Tarzlarla olan ortaklıktan doğan yasaya gelince, insan kendini insanlardan ayırabileceği için, bu o kadar zorunlu bir yasa değildir.

[9] Tanrı'yla insan arasında böyle bir ortaklık olduğunu savladığım için, birisi çıkıp haklı olarak şunu sorabilir: Tanrı kendini insana nasıl bildirebilir ve bu sözlü olarak mı yoksa söz gibi başka bir aracı olmaksızın dolaysızca mı gerçekleşir?

[10] Cevabımız, Tanrı'nın bunu katiyen sözcükler aracılığıyla yapmadığıdır. Çünkü öyle olsaydı, insanın kendisine sarf edilmeden önce o sözcüklerin anlamlarını biliyor olması gerekirdi. Sözgelimi, Tanrı İsrailoğullarına, "*Ben Yehova, sizin Tanrı'nız*," demişse, onlar Tanrı'nın

varolduğunu önceden, bu sözlerden ayrı olarak, yani onlarla konuşanın Tanrı olduğuna bu sözler vasıtasıyla ikna olmadan önce biliyor olmalıdır. Çünkü ses kendisinin Tanrı olduğunu söylemişse de, onlar bu sesin, yani gök gürültüsü ve şimşeğin Tanrı olmadığını biliyordu.

Burada sözcükler hakkında söylediklerimiz diğer tüm dışsal emareler için de geçerlidir. Bu yüzden, Tanrı'nın kendisini insanlara dışsal emareler yoluyla bildirmesinin imkânsız olduğunu düşünüyoruz.

[11] Ayrıca, bunun tek başına Tanrı'nın özü ve insanın anlama yetisinden başka herhangi bir yolla gerçekleşmesinin gereksiz olduğu kanaatindeyiz. Zira bizim içimizde Tanrı'yı bilmesi gereken anlama yetimiz olduğundan ve anlama yetisi de Tanrı'yla onsuz varolamayacak ve anlaşılamayacak denli dolaysızca bütünleşik olduğundan, hiçbir şeyin anlama yetisiyle Tanrı kadar birleşemeyeceği yadsınamayacak ölçüde açıktır.

[12] Tanrı'yı herhangi başka bir şey vasıtasıyla bilebilmek de aynı şekilde olanaksızdır.

1. Çünkü bu mümkün olsaydı, o başka şeyin bizim için Tanrı'nın kendisinden daha bilindik olması gerekirdi, ki buraya kadar gösterdiğimiz her şeye, yani Tanrı'nın hem bilgimizin hem de tüm özün nedeni olduğuna ve tüm tekil şeylerin o olmaksızın sadece varolamayacak olmakla kalmayıp, aynı zamanda anlaşılamayacağına ilişkin olarak gösterdiklerimize açıkça ters düşer bu.
2. Bizim açımızdan daha bilindik olsa bile, varlığı zorunlu olarak sınırlı olan başka herhangi bir şey vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisine asla ulaşamayız. Zira sonsuz ve sınırsız bir şeyi sınırlı bir şeyden çıkarsamak nasıl mümkün olabilir?

[13] Doğada, nedeni bizim tarafımızdan bilinmeyen bazı etkiler veya bazı işleyişler gözlemiş olsak da, buradan hareketle, Doğada bu etkileri doğuran sonsuz ve sınırsız bir varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşmamız olanaksızdır. Çünkü bu etkileri ortaya çıkarmak üzere el birliği yapan birden fazla neden mi yoksa tek bir neden mi olduğunu nasıl bilebiliriz ki? Bize bunu kim söyleyebilir? Netice itibariyle, vardığımız sonuç, Tanrı'nın insana kendini bildirmek için sözcükleri, mucizeleri ya da başka herhangi bir yaratılmış şeyi kullanamayacağı ve bunlara ihtiyaç duymayacağı, bunu sadece ve sadece kendisi vasıtasıyla yaptığıdır.

XXV
Şeytanlar Üstüne

[1] Şimdi Şeytanların var olup olmadığına dair kısa bir şey söyleyelim: Şayet Şeytan Tanrı'yla taban tabana zıt bir şeyse ve Tanrı'dan hiçbir şey almamışsa, Hiçlikle tam olarak aynı şeydi, ki Hiçlikten daha önce bahsetmiştik.

[2] Bazılarının yaptığı gibi biz de Şeytanın iyi olan bir şeyi katiyen istemeyen ve yapmayan bir düşünen şey olduğunu, dolayısıyla kendini büsbütün Tanrı'nın karşısına koyduğunu kabul etseydik, bu durumda Şeytanın bayağı acınası bir mahlûk olması ve, dua etmenin bir faydası olacaksa, onun için dua etmemiz gerekirdi.

[3] Gene de, böyle acınası bir şeyin varolmasının tek bir an için olsun mümkün olup olmadığına bir bakalım. Bu durumda, onun varolmasının mümkün olamayacağını hemen fark ederiz. Zira bir şeyin tüm süresi onun yetkinliğinden kaynaklanır ve bir şey içinde ne kadar öze ve ilahiliğe sahipse, o kadar kalımlı olur. Şeytansa kendi içinde en ufak bir yetkinliğe sahip olmadığına göre, sorarım, varolması mümkün müdür? Dahası, düşünen şeyin tarzındaki kalımlılık ve süre ancak böyle bir tarzın Tanrı'yla olan

birliğinden ileri gelir ve sevgiden doğan bir birliktir bu. Şeytan söz konusu olduğunda, bunun tam tersi bir durum varsayıldığından, Şeytanların varolması mümkün değildir.

[4] Gene de, Şeytanları varsaymak için ortada hiçbir gereklilik yokken, onları neden varsayalım ki? Zira, diğerlerinin aksine, biz nefret, haset, kızgınlık ve bu gibi tutkuların nedenlerini bulmak için Şeytanları varsaymaya gerek görmüyoruz. Bu gibi uydurmaların yardımı olmaksızın da tutkuları yeterince anlayabilir durumdayız.

XXVI
Gerçek Özgürlük Üstüne

[1] Önceki bölümdeki savlarımızla, sadece şeytanların var olmadığını değil, aynı zamanda bizi kendi içimizdeki yetkinliğe ulaşmaktan alıkoyan nedenleri (daha iyi bir ifadeyle, günah dediğimiz şeyleri) göstermek istedik.

[2] Önceki bölümde, aynı zamanda, kutluluğumuza hem akıl hem de dördüncü tür bilgi vasıtasıyla erişmemiz gerektiğini ve tutkuların hangi yolla ortadan kaldırılması gerektiğini de göstermiş olduk. Zira, bize göre, tutkuları ortadan kaldırmanın yolu, çoğunlukla söylendiği gibi, Tanrı'nın bilgisine ve dolayısıyla sevgisine ulaşmadan önce onları bastırmak değildir – ki cahil birinin bilgiye ulaşmadan önce cehaleti bir kenara atması gerektiğini savunmak gibi bir şey olur bu. Tersine, söylediğimiz her şeyden de anlaşılacağı üzere, tutkuların ortadan kaldırılmasına neden olacak tek şey, Tanrı'nın bilgisidir.

Önceki bölümde söylediklerimizden şu da açıkça çıkarsanabilir ki, erdem olmaksızın ya da, daha iyi bir ifadeyle, anlama yetisinin kılavuzluğu olmaksızın, her şey yıkıma yol açar ve böyle bir durumda da huzur bulmamız imkânsızlaşır ve kendi cevherimizden adeta yoksun olarak yaşarız.

[3] Dolayısıyla, bilginin gücü ve ilahi sevgisi, anlama yetisini ebedi bir huzura değil de, göstermiş olduğumuz gibi, ancak geçici bir huzura kavuşturacak olsa bile, bu kadarını olsun amaçlamak bizim vazifemizdir, çünkü bu kadarıyla bile huzur öyledir ki, kişi onu bir kez tattı mı, dünyadaki başka hiçbir şeyle değiştirmek istemeyecektir.

[4] Bu böyleyken, yüce teologlar gözüyle bakılan çoğu kişinin dillendirdiği şu savı haklı olarak büyük bir saçmalık sayabiliriz: Tanrı sevgisi ebedi hayata götürmeyecek olsaydı, onlar kendileri için en iyi olan şeyin peşine düşermiş, sanki Tanrı'dan daha iyi bir şey bulabileceklermiş gibi! Bu, tıpkı (suyun dışında yaşaması kuşkusuz imkânsız olan) bir balığın şöyle demesi kadar aptalcadır: Sudaki bu hayattan sonra ebedi bir hayat gelmeyecekse, o zaman ben de suyu bırakıp karada yaşarım. Ama Tanrı'yı bilmeyen bu kişiler bize başka ne söyleyebilir ki zaten?

[5] Böylece görüyoruz ki, selamet ve huzurumuza ilişkin olarak savladıklarımızın doğruluğunu anlamak için, tüm şeylerde çok doğal bir şey olarak, kendi faydamızı amaçlamak dışında hiçbir ilkeye ihtiyacımız yok. Ve duyusal hazların, şehvetin ve dünyevi şeylerin peşinde koşmanın kurtuluşumuza değil, mahvımıza yol açtığını bildiğimize göre, anlama yetimizin kılavuzluğunu tercih ediyoruz.

> Ama Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşmadan bunu ilerletmek mümkün olmayacağı için, onu [Tanrı'yı] aramak en büyük gerekliliktir. Ve yukarıdaki düşünce ve mülahazalardan hareketle, onun iyilerin en iyisi olduğunu bulduğumuz için, bu fikrimizden vazgeçmemiz ve rahat bir soluk almamız gerek. Zira onun dışında hiçbir şeyin bizi selamete götüremeyeceğini anladık. Gerçek özgürlük de, Tanrı sevgisinin müşfik bağlarıyla sarmalanmak ve öyle kalmaktır.

[6] Son olarak, akıl yürütmenin bizdeki asal şey olmayıp, ancak arzulanan yere tırmanmamızı sağlayacak bir merdiven veya bizi yanlışa saptırıp aldatmadan en yüksek iyinin bilgisine götüren iyi bir ruh misali bizi Tanrı'yı aramaya ve onunla en yüce selamet ve kutluluğumuz olan bir birlik içinde birleşmeye sevk ettiğini de görmüş bulunuyoruz.

[7] Bu eseri sonuçlandırmak için insanın özgürlüğünün neyde yattığını kısaca belirtmek kalıyor geriye. Bu amaçla, kesin ve kanıtlanmış şeyler olarak aşağıdaki önermelerden faydalanacağım.

1. Bir şey ne kadar öze sahipse, o kadar çok etkiye ve o kadar az tutkuya sahiptir. Zira şurası kesindir ki, fail sahip olduğu şey vasıtasıyla eylemde bulunur ve üzerinde etkide bulunulan kişi sahip olmadığı şey yoluyla bu etkiye konu olur.
2. İster hiçlikten varlığa isterse varlıktan hiçliğe geçsin, her tutku içsel değil, dışsal bir failden kaynaklanmak durumundadır. Çünkü tek başına ele alındığında, hiçbir şey (şayet varsa) kendini yok etmesini ya da (yoksa) kendini var etmesini sağlayacak bir nedene kendi içinde sahip değildir.
3. Dışsal nedenler tarafından meydana getirilmemiş her ne varsa, bu dışsal nedenlerle hiçbir ortaklığa sahip değildir, dolayısıyla onlar tarafından değiştirilip dönüştürülemez.

Son iki önermeden hareketle, aşağıdaki dört önermeye varıyorum:

4. İçkin veya içsel (ki benim için aynı şeydir) bir nedenin yapacağı hiçbir etki, bu neden varoldukça, sona ermez veya değişmez. Zira böyle bir etki dışsal nedenler tarafından meydana getirilmediği gibi, onlar tarafından değiştirilemez de (üçüncü önermeye istinaden). Ayrıca, hiçbir şey dışsal nedenler dışında başka bir yolla yok edilemeyeceği için, nedeni varolduğu müddetçe söz konusu etkinin de yok edilmesi olanaksızdır (ikinci önermeye istinaden).
5. Tüm nedenler içinde en özgür, dolayısıyla Tanrı'ya en uygun olanı, içkin nedendir. Zira bu nedenin etkisi ona öyle bir şekilde bağlıdır ki, o [neden] olmaksızın [etki] varolamayacağı ve anlaşılamayacağı gibi, başka bir nedene de tabi kılınamaz. Dahası, etki nedenle öyle bütünleşmiş durumdadır ki, ikisi birlikte bir bütün oluşturur.

[8] O halde, şimdi bu önermelerden varmamız gereken sonuçlara bakalım. İlk olarak:

1. Tanrı'nın özü sonsuz olduğundan, sonsuz bir etkiye ve sonsuz bir edilgenlik yokluğuna sahiptir (birinci önermeye istinaden). Dolayısıyla, şeyler daha yüksek özleri yoluyla Tanrı'yla ne kadar birleşirse, o kadar çok etkiye ve o kadar az edilginliğe sahip olmanın yanı sıra, değişim ve çürümeden de o kadar azade olur.
2. Gerçek anlama yetisi asla yok olmaz, çünkü kendi içinde kendi yokoluşuna yol açacak hiçbir neden barındıramaz (ikinci önermeye istinaden). Ayrıca, dışsal nedenlerden değil, Tanrı'dan kaynaklandığı için de, dışsal nedenler tarafından değiştirilmesi söz konusu olamaz (üçüncü önermeye istinaden). Ve Tanrı anlama

yetisini dolaysızca meydana getirdiği ve kendisi de sadece içsel bir neden olduğu için, buradan zorunlu olarak çıkan sonuç, bu nedeni kaldıkça anlama yetisinin de yok olamayacağıdır (dördüncü önermeye istinaden). Anlama yetisinin bu nedeni ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla, kendisi de böyledir.

3. Anlama yetisinin onunla bütünleşik olan tüm etkileri en yüksek mükemmelliktedir ve tüm diğer şeylerin üstünde tutulması gereken bir değere sahiptir. Zira bunlar içsel etkiler olduğundan, tüm etkiler arasında en mükemmelleridir (beşinci önermeye istinaden). Dahası, nedenleri ezeli ve ebedi olduğundan, kendileri de böyle olmak durumundadır.
4. Kendi dışımızda ürettiğimiz tüm etkiler, bizimle bir ve aynı doğayı oluşturacak şekilde birleşme kapasitesine ne kadar sahipse, o kadar yetkindir, çünkü içsel etkilere en çok bu yolla yaklaşmış olurlar. Sözgelimi, ahbaplarıma duyusal hazzı, itibarı ve açgözlülüğü sevmelerini öğretecek olursam, bizzat ben bu şeyleri sevsem de sevmesem de, tekmelenir veya dövülürüm. Burası açık. Ama ulaşmaya çalıştığım tek amaç Tanrı'yla bütünleşmenin tadına varmak, doğru fikirler üretmek ve tüm bu şeyleri ahbaplarımın da bilmesini sağlamak olursa, sonuç böyle olmaz. Zira bu selameti hepimiz eşit olarak paylaşabiliriz; selametin onlarda da benim içimdekiyle aynı arzuyu doğurması, bu yolla onların isteği ile benimkinin bir ve aynı olması ve tüm şeylerde daima uyuşan bir ve aynı doğayı meydana getirmesinde olacağı gibi.

[9] Tüm bu söylenenlerden hareketle, artık insanın özgürlüğünün[a] ne olduğu gayet kolay anlaşılabilir. Ben onu şöyle tanımlıyorum: İnsan özgürlüğü, anlama yetimizin Tanrı'yla dolaysız birlik vasıtasıyla edindiği ve bu yolla kendi içinde fikirler üretirken kendi dışında da Doğayla iyice bağdaşan etkiler ürettiği, bununla beraber, etkilerinin onları değiştirip dönüştürebilecek herhangi bir dışsal nedene tabi olmadığı sağlam bir varoluştur.

Yukarıda söylenenlerden, hangi şeylerin gücümüz dahilinde olup hiçbir dışsal nedene tabi olmadığı da açıkça anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, anlama yetimizin ezeli ebedi ve daimi süresini ve son olarak da hangi

a) Bir şeyin bağımlılığı onun dışsal nedenlere tabi olmasına dayanır; özgürlük ise, tersine, bu dışsal nedenlerden azade olmak ve onlara tabi olmamakta yatar.

etkilere diğer bütün etkilerin üstünde kıymet vermemiz gerektiğini de daha öncekinden farklı bir yolla ispatlamış olduk.

[10] Tüm bu söylediklerimizi bir sonuca bağlamak gerekirse, bu eseri yazdığım[b] arkadaşlara söyleyeceğim tek şey kalıyor geriye: Bu yenilikler sizi şaşırtmasın, çünkü siz çoğunluk tarafından kabul görmeyen bir şeyin doğruluğunun önünde hiçbir engel olmadığını çok iyi bilirsiniz.

Yaşadığımız çağın karakterinin de farkında olduğunuz için, bu şeyleri başkalarına aktarmak konusunda çok dikkatli olmanızı ısrarla rica ediyorum. Söylemek istediğim, bunları olduğu gibi kendinize saklamanız gerektiği değil. Sadece, bunları başka birine aktarmaya girişecek olursanız, karşınızdaki ahbabınızın selametinden başka bir amaç veya saik gütmemeniz gerektiğini ve çabanızın boşa çıkmayacağından mümkün mertebe emin olmanızı söylüyorum.

Son olarak, bunu okurken, benim kesin kabul ettiğim şeyler konusunda herhangi bir güçlükle karşılaşacak olursanız, sizden ricam, yeterince zaman ayırıp üzerinde düşünmeden onu aceleyle çürütmeye girişmemenizdir. Bu ricamı dikkate alırsanız, bu ağaçtan alacağınızı umduğunuz meyvelerin tadına varacağınızdan eminim.

SON

b) [Kenar Notu] Yazarın bu incelemeyi onların talebi üzerine yazdırdığı dostlarından ricası ve metnin tümüne ilişkin sonucu.

Ek I:
Tanrı Üstüne

AKSİYOMLAR

A1: Töz, doğası gereği, tüm değişkelerinden önce gelir.

A2: Farklı şeyler ya gerçekten ya da tarzları itibariyle birbirinden ayrılır.

A3: Gerçekten birbirinden ayrılan şeyler ya düşünce ve yer-kaplama gibi ayrı sıfatlara sahiptir ya da anlama yetisi ve hareket gibi, biri düşünceye diğeri de yer-kaplamaya ait olan farklı sıfatlarla ilişkilidir.

A4: Farklı sıfatlara sahip olan şeyler de, farklı sıfatlara ait olan şeyler gibi kendilerinde diğerlerinden hiçbir şey taşımaz.

A5: Kendinde başka bir şeyden hiçbir şey taşımayan şey, bu başka şeylerin varoluşunun da nedeni olamaz.

A6: Kendi kendisinin bir nedeni olan şeyin kendini sınırlaması olanaksızdır.

A7: Şeyleri birbirinden farklılaştıran şeyler doğaları gereği o şeylerin kendisini önceler.

ÖNERMELER

Ö1: *Gerçekten varolan hiçbir töz, başka bir tözle ilişkili olan aynı sıfatla ilişkilendirilemez; ya da (başka bir deyişle) Doğada, gerçekten birbirinden farklı olmadıkça, iki töz bulunamaz.*

Kanıtlama: Şayet iki töz varsa, bunlar birbirinden farklıdır. Dolayısıyla (A2'ye istinaden) birbirlerinden ya gerçekten ya da tarzları itibariyle ayrılırlar.

Birbirlerinden tarzları itibariyle ayrılamazlar, çünkü ayrılabilselerdi (A7'ye istinaden) doğaları gereği sahip oldukları değişkeler tözden önce gelirdi (ki bu A1'e ters düşer). O halde, gerçekten ayrılırlar. Bundan dolayı da, (A4'e istinaden) biri hakkında söylenebilecek olan şey diğeri hakkında söylenemez. Kanıtlamaya çalıştığımız şey de budur.

Ö2: *Bir töz diğer bir tözün varoluşunun nedeni olamaz.*

Kanıtlama: Böyle bir neden kendisinde böyle bir etkiden hiçbir şey taşımaz (Ö1'e istinaden), çünkü aralarındaki fark gerçektir, dolayısıyla (A5'e istinaden) biri diğerini [varoluşunu] meydana getiremez.

Ö3: *Her sıfat veya töz doğası gereği sonsuzdur ve kendi türünde en yüksek yetkinliktedir.*

Kanıtlama: Hiçbir töz diğeri tarafından meydana getirilmez (Ö2); dolayısıyla, bir töz varsa, ya Tanrı'nın bir sıfatıdır ya da Tanrı'nın dışında kendi kendisinin nedeni olmuştur. Birinci durum söz konusuysa, töz zorunlu olarak sonsuzdur ve Tanrı'nın diğer tüm sıfatları gibi, kendi türünde en yüksek yetkinliktedir. İkinci durum söz konusuysa, töz yine böyle olmak durumundadır, çünkü (A6'ya istinaden) kendi kendini sınırlandırmış olamaz.

Ö4: *Varoluş doğası gereği her tözün özüne öyle bir şekilde aittir ki, sonsuz bir anlama yetisinde, Doğada varolmayan bir tözün özünün fikrini varsaymak olanaksızdır.*

Kanıtlama: Bir nesnenin gerçek özü, o nesnenin fikrinden gerçekten ayrı bir şeydir ve bu şey ya fiilen vardır, ya gerçekten varolan başka bir şeyde içerilmektedir, ki bu durumda söz konusu öz o başka şeyden gerçekte değil, ancak tarz itibariyle ayrılabilir; daha varolmadan önce yer-kaplamada, harekette ve durağanlıkta içerilen, varolduklarında ise yer-kaplamadan gerçekte değil, ancak tarz itibariyle ayrılabilen, gördüğümüz tüm şeylerin özü için de aynı şey geçerlidir. Ayrıca, bir tözün özünün başka bir şeyde bu şekilde içerildiğini varsaymak kendi içinde çelişkilidir, çünkü, bu durumda, o tözün diğerinden fiilen ayrılamaz olması gerekirdir (ki bu Ö1'e ters düşer); ayrıca, bu durumda, o tözün onu içeren özne tarafından meydana getirilmiş olması gerekirdi (ki bu Ö2'ye ters düşer); ve son olarak da, doğası gereği sonsuz ve kendi türünde en yüksek yetkinlikte olamazdı (bu da Ö3'e ters düşer). Bu nedenle, özü başka herhangi bir şeyde içerilmediğinden, töz kendi kendisi yoluyla varolan bir şey olmak durumundadır.

Önerme Sonucu: Doğa başka herhangi bir şey vasıtasıyla değil, kendi kendisi vasıtasıyla bilinir. Doğa her biri sonsuz ve kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfattan oluşur. Varoluş onun özüne aittir, o kadar ki, onun dışında hiçbir öz veya varlık yoktur. Bu nedenle, Doğa, tek başına muhteşem ve kutlu olan Tanrı'nın özüyle tamı tamına örtüşür.

Ek II:
İnsan Ruhu Üstüne

[1] İnsan yaratılmış ve sonlu bir şey, vs. olduğundan, buradan zorunlu olarak çıkan sonuç, insanın Düşünceden payına düşenin, yani ruh dediğimiz şeyin düşünce dediğimiz sıfatın bir tarzı olduğu ve bu tarz dışında hiçbir şeyin insanın özüne ait olmadığıdır. Öyle ki, bu tarz son bulursa, yukarıda bahsettiğimiz sıfat değişmeden kaldığı halde, ruh da yok olur.

[2] İnsanın Yer-kaplamadan payına düşen, beden dediğimiz şey de, benzer şekilde, yer-kaplama dediğimiz diğer sıfatın bir tarzından başka bir şey değildir. Ve bu tarz ortadan kalkacak olursa, yer-kaplama sıfatı değişmeden kaldığı halde, beden de yok olur.

[3] Şimdi, ruh dediğimiz tarzın kökenini nasıl bedenden aldığını ve değişiminin nasıl (sadece) bedene bağlı olduğunu (ki bana göre, ruh ile bedenin birliğini oluşturur bu) anlamak için, şunu belirtmemiz gerekir ki:

1. Düşünce dediğimiz sıfatın en dolaysız tarzı, nesnel olarak tüm şeylerin formel özünü kendinde içerir, öyle ki, özü bu sıfatta nesnel olarak içerilmeyen herhangi bir formel şey varsayılacak olsa bile, bu şey sonsuz ve kendi türünde en yüksek yetkinlikte olmayacaktır (ki bu da Ö3'e ters düşer).

[4] Ayrıca, Doğa veya Tanrı, sonsuz sıfatın yüklendiği ve tüm yaratılmış şeylerin özünü kendi içinde barındıran tek varlık olduğundan, buradan zorunlu olarak çıkan sonuca göre, tüm bunlardan düşüncede sonsuz bir Fikir ortaya çıkar, ki bu fikir Doğanın bütününü kendi içinde olduğu haliyle nesnel olarak kendinde içerir.

Bu fikri de (I, ix'da) doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olarak adlandırmamın nedeni de budur, zira bu fikir tüm şeylerin formel özüne, hiçbir eksik veya fazla olmadan, nesnel olarak kendinde sahiptir. Ve tüm sıfatların özünün ya da bu sıfatlarda içerilen tarzların özünün tek bir sonsuz varlığın özüne karşılık geldiğini hesaba kattığımızda, bu fikir de zorunlu olarak tektir.

[5]. 2. Şunu da belirtmek gerekir ki, Sevgi, Arzu ve Neşe gibi geri kalan tarzların hepsi kökenini bu ilk dolaysız tarzdan alır, öyle ki, bu tarz onları öncelemiyor olsa, Aşk, Arzu, vs. de olamazdı.

[6] Buradan açıkça şu sonuca varılabilir ki, her bir şeyi kendi bedenini muhafaza etmeye sevk eden Tabii sevginin kökeni Fikirden ya da böyle bir bedenin düşünen sıfattaki nesnel özünden başka bir şey olamaz.

[7] Bunlara ilaveten, bir Fikrin (ya da nesnel özün) varolabilmesi için düşünen sıfattan ve nesneden (veya formel özden) başka bir şey gerekmediğinden, yukarıda da söylediğimiz gibi, Fikrin veya nesnel özün düşünen sıfatın en dolaysız tarzı[a] olduğu kesindir. Bu nedenle de, düşünen sıfatta, Fikir dışında, her bir şeyin ruhunun özüne ait olandan başka hiçbir tarz bulunamaz ve bu fikir de gerçekten varolan bir şeyin fikri olmak ve düşünen sıfatta varolmak durumundadır. Zira Sevgi, Arzu, vs. gibi geri kalan tarzları böylesi bir fikir beraberinde getirir.

Şimdi, Fikir nesnenin varoluşundan ileri geldiği için, nesnenin değişmesi veya ortadan kalkması durumunda, fikrin kendisi de aynı ölçüde değişir veya ortadan kalkar. Bu böyleyken, fikir nesneyle bütünleşik olan şeydir.

[8] Son olarak, bir adım daha atıp, ruhun özüne onun varolabilmesini sağlayan şeyi atfetmek istersek, bu sıfattan [Düşünce] ve az önce bahsettiğimiz şeyin nesnesinden başka hiçbir şey bulamayız ve bunların hiçbirisi de ruhun özüne ait olamaz. Zira nesne düşünceden hiç pay almamıştır ve ruhtan gerçek anlamda ayrıdır. Sıfata gelince, onun yukarıda bahsi geçen öze ait olamaya-

a) Sıfatın en dolaysız tarzı diye adlandırdığım tarz, varolması için aynı sıfattaki başka hiçbir tarza ihtiyaç duymayandır.

cağını zaten kanıtlamış bulunuyoruz. Sonrasında söylemiş olduklarımızdan da bu açıkça anlaşılmalıdır ki, sıfat, sıfat olarak, nesneyle bütünleşik değildir, çünkü nesne değiştiği veya yok olduğu halde, sıfat ne değişir ne de yok olur.

[9] Bu nedenden ötürü, ruhun özü ancak düşünen sıfatta Doğada bilfiil varolan bir nesnenin özünden kaynaklanan bir Fikrin varlığına ya da nesnel öze dayanır. Daha fazla ayrıntıya girmeden, *gerçekten varolan bir nesnenin, vs.* dememin nedeni, bu ifadeyle sadece yer-kaplamanın tarzlarını değil, yer-kaplamanın tarzları kadar ruha sahip olan tüm sonsuz sıfatları da kastetmek istemem.

[10] Yukarıda sıfatlardan bahsederken söylediklerimi değerlendirmek, bu tanımı daha ayrıntılı şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır. Yukarıda, sıfatların varoluşlarına göre birbirinden ayrılmadığını, çünkü bizzat kendilerinin kendi özlerinin özneleri olduğunu;[b] tarzlarının her birinin özünün az önce bahsettiğimiz sıfatlarda içerildiğini; son olarak da, tüm sıfatların tek bir sonsuz varlığın sıfatları olduğunu söylemiştim.

[11] Fakat tüm bunlara ilaveten şunu da belirtmek gerekir ki, söz konusu tarzlar, fiili bir varoluştan yoksun olarak değerlendirildiklerinde dahi kendi sıfatlarında eşit ölçüde içerilirler. Ve sıfatlarda da, tarzların özlerinde de hiçbir şekilde eşitsizlik söz konusu olmadığından, Fikirde hiçbir tikellik bulunamaz, çünkü fikir Doğada değildir. Bununla birlikte, söz konusu tarzlardan herhangi biri ne zaman kendi tikel varoluşunu kuşanır ve bu yolla kendi sıfatlarından öyle ya da böyle ayrılırsa (çünkü tarzların sıfatta sahip oldukları tikel varoluşları bu durumda kendi özlerinin öznesi halini alır), işte o zaman tikellik tarzların özünde, dolayısıyla tarzların Fikirde zorunlu olarak içerilen nesnel özlerinde kendini sunar.

[12] Tanım verirken, *ruh Doğada varolan bir nesneden kaynaklanan bir fikirdir* dememizin nedeni de budur. Bununla, ruhun genel olarak ne tür bir şey olduğunu yeterince açıklamış olduğumuzu düşünüyoruz, zira bu ifadeyle beraber, sadece cismani tarzlardan kaynaklanan Fikirleri değil, geri kalan sıfatların her bir tarzının varoluşundan kaynaklanan Fikirleri de anlamış olduk.

[13] Fakat geri kalan sıfatlara ilişkin olarak, yer-kaplama hakkında sahip olduğumuza benzer bir bilgiye sahip olmadığımızdan, yer-kaplamanın tarzlarını

b) Zira şeyler birbirlerinden, doğalarında önsel olan şey bakımından ayrılırlar ama şeylerin bu özü varoluşlarını önceler.

akılda tutarak, ruhumuzun özünü ifade etmeye daha uygun olan daha özgül bir tanıma ulaşıp ulaşamayacağımıza bir bakalım. Zaten asıl niyetimiz de bu.

[14] O halde, bu noktada bir şeyi kanıtlanmış varsayıyoruz: Yer-kaplamanın hareket ve durağanlık dışında hiçbir tarzı yoktur ve her tekil cismani şey belli bir hareket-durağanlık oranından başka bir şey değildir, öyle ki, yer-kaplamada tek başına hareketten ya da tek başına durağanlıktan başka hiçbir şey olmasaydı, yer-kaplamanın bütününde tekil herhangi bir şey de varolamaz ya da belirlenemezdi. Demek ki, insan bedeni belli bir hareket-durağanlık oranından başka bir şey değildir.

[15] Dolayısıyla, bu mevcut oranın düşünen sıfattaki nesnel özü de bedenin ruhudur. Bu tarzların herhangi biri (hareket veya durağanlık) artacak ya da azalacak şekilde değiştiğinde, Fikrin de buna bağlı olarak değişmesinin nedeni de budur. Sözgelimi, durağanlık artacak ve hareket azalacak olursa, *soğuk* dediğimiz acı veya keder ortaya çıkar. Buna karşılık, söz konusu artış harekette gerçekleşirse, o zaman da *sıcak* dediğimiz acı ortaya çıkar.

[16] Demek ki, hareket ve durağanlık dereceleri bedenimizin her yerinde eşit olmadığında, yani bedenimizin bazı yerleri daha fazla harekete veya durağanlığa sahip olduğunda, bu durum bir duygu farklılığına neden olur (örneğin, gözümüze ya da elimize bir sopa isabet ettiğinde hissettiğimize benzer farklı türden bir acıya yol açar bu).

Değişime yol açan dışsal nedenler birbirinden farklı olduğu ve hep aynı etkiye sahip olmadığı zaman, bu durum, bedenin bir ve aynı yerinde farklı türden bir duyguya yol açar (örneğin, aynı ele bir odunun isabet etmesiyle bir demirin isabet etmesi arasındaki his farkı gibi).

Keza, bedenin bir yerinde vuku bulan değişim, onun eski oranına dönmesine neden oluyorsa, bu durum huzur, zevkli bir faaliyet ya da keyiflilik dediğimiz neşeye yol açar.

[17] Son olarak, duygunun da ne olduğunu açıkladığımıza göre, refleksif fikir dediğimiz şeyin ya da kişinin kendisine, tecrübesine ve akıl yürütmesine ilişkin bilgisinin buradan nasıl doğduğunu kolaylıkla anlayabiliriz.

Ve tüm bunlardan hareketle (ruhumuz Tanrı'yla birleşik olduğu ve doğrudan doğruya Tanrı'dan kaynaklanan sonsuz Fikrin bir parçası olduğu için), açık seçik bilginin kökenini ve ruhun ölümsüzlüğünü de kolayca anlayabiliriz. Ama söylemiş olduklarımız şimdilik yeterli.